



المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى
مركز الدراسات والتوثيق والنشر

التأسيس لتاريخ الشيعة (٢)

ستة فقهاء أبطال

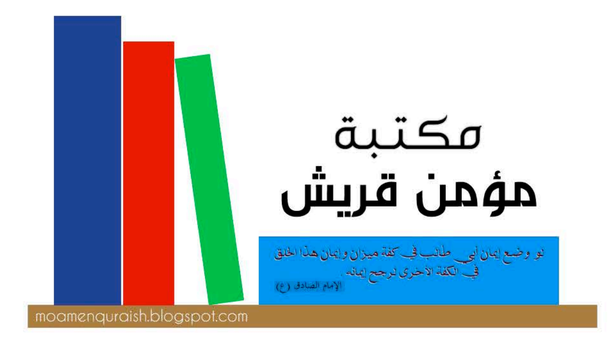
الشيخ جعفر المهاجر

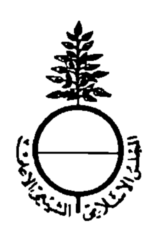
- ابن معقل الحمصي
- ابن ملّي البعلبكي
- محمد بن مكي الجزيني (الشهيد الأول)
- علي بن عبد العالي الكركي.
- زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)
- بهاء الدين العاملي

سِتَّة فقهاء أبطال

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٤م





المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى
مركز الدراسات والتوثيق والنشر



التأسيس لتاريخ الشيعة (٢)

ستة فقهاء أبطال

الشيخ جعفر المهاجر

- ابن معقل الحمصي
- ابن ملّي البعلبكي
- محمد بن مكي الجزيني (**الشهيد الأول**)
- علي بن عبد العالي الكركي.
- زين الدين بن علي (**الشهيد الثاني**)
- بهاء الدين العاملي

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يُسرّ مركز الدراسات والتوثيق والنشر، وهو من مؤسسات المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى، أن يقدّم للقرّاء ثالث كتب الشيخ المهاجر «ستة فقهاء أبطال». الذي تابع فيه مشروع التأسيس لتاريخ الشيعة في «لبنان» خصوصاً، وفي المنطقة الشامية عموماً. معتمداً، هذه المرة، منهجيّة تتلخّص في الإشراف على حركة التاريخ الخاص للشيعة، من خلال دراسة سِيَر هؤلاء الفقهاء الأبطال، وهم في حالة تفاعل مع جمهورهم الواسع. بحيث نجحوا على التوالي في قيادة خط تطوري صاعد. ظل يتسع باستمرار مدة أربعة قرون. كان رصد ذلك الخط التطوري غاية الكتاب.

ان المركز لا يرغب في استباق آراء النقاد والباحثين، وهم أصحاب الحق الأخير في الحكم على الكتاب. لكنه، وهو يقدّم الكتاب للقرّاء، لا يسعه الا ان ينوّه بالجهد الصادق، والاستقراء الكامل، والمنهجية الدقيقة، والتثبّت، والتمحيص. وهي صفات يتمتع بها الكتاب دون ريب.

مركز الدراسات والتوثيق والنشر

سِتّة فُقَهاء
أبطَال

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

هذه سيَر ستة من الفقهاء الأبطال. يجمع ما بينهم أنهم جميعاً من الشيعة الإمامية أو الاثنى عشرية. ويجمع ما بينهم أنهم جميعاً عاشوا على هذه البقعة من أرض «الشام»، التي آل أمرها إلى ان صارت دولة، تحمل اسم «الجمهورية اللبنانية». ويجمع ما بينهم، فوق ذلك كله، بالنسبة لمنظور الكتاب، أنهم جميعاً أبطال.

ولسنا نعني بالبطولة هنا معنى انتقائياً. يخضع لموقف شخصي ذاتي، يمنح اسم البطولة لمن يحب ويرضى. أو آخر دعاوياً، يعمل على أن يكسو صاحبه ثوباً زاهياً فضفاضاً، كما رأينا ورأى غيرنا، في هذا الزمان وفي غيره. خدمة لغرض، مما تُصطنع من أجله الأبطال. ولكنه مفهوم ذو حدود، قائمة في موضوعه. يمكن أن ينطبق على غير هؤلاء، مثلما انطبق عليهم.

البطل هو ذلك الانسان الطليعي. ذو القدرة على إدراك مواصفات وخصوصيات اللحظة التاريخية التي يعيش فيها ومقتضياتها. وذو القدرة أيضاً على التماهي معها، والعمل بما تطلبه وتقتضيه. وذو القدرة ثالثاً على إغراء الناس على السير خلفه في الطريق الذي اختاره. انه كالدليل، يُحسن بطريقة ما معرفة الطريق الصحيح، أو الذي يجب أن يكون صحيحاً من بين الطرق الكثيرة المتشعبة. ويُحسن قيادة مَن معه في ذلك الطريق. بحيث لا يشرد عنه إلا مَن عميت منه البصيرة. وهذان شرطان متكاملان. فلو أنه تمتّع بالقدرة على معرفة الطريق، دون أن يملك إلى جنب ذلك موهبة القيادة وسحر القائد، لأمكن القول فيه أنه عبقري مثلاً أو صاحب رؤية. ولكنه بالتأكيد لن يستحق اسم البطل.

على هذا فانك ترى البطل في صُوَر شتى. قد تراه معلماً مرشداً. رمزاً منتصباً كاللواء. فضيلته انه يجعل من نفسه مركزاً جاذباً. يتجمع من حوله الناس، حيث يجدون ما هو مشترك بينهم. وإذا سارت الأمور كما ينبغي، فقد يتحوّل هذا المشترك إلى معطى اجتماعي أو سياسي. اجتماعي يبدو في أسلوب العيش أجلى ما يكون. وسياسي في الحوافز السلوكيّة الجماعية. وهما وجهان للعُملة نفسها.

وقد نراه في صورة المجاهد المكافح. الذي يهبّ للذود عن أرضه وقومه. نافخاً بوق الحرب، شاهراً سيف الجهاد، باعثاً في قومه روح الجلاد.

أو في صورة الانسان الانقلابي، الذي يترك من بعده عالماً غير الذي دخل فيه. في الفكر السائد والبُنى الاجتماعية ومصادر السلطة.

ولكننا قد نراه في صورة معكوسة، بالقياس إلى المعنى الذي قدّمناه للبطولة. فكأنك تنظر إلى معنى البطولة في مرآة. امروء اختار أن يعمل عكس التيّار الأقوى في زمانه. لمجرد أنه رأى الحق أو الرشد فيما اختار، دون حسبان القوى التي عليه أن يواجهها. وهذا النهج أكثر ما ينتج أبطالاً شهداء. وسنرى له نموذجاً واحداً على الأقل.

الأمر الجامع بين كل هاتيك النماذج، ان البطل، إلى أي نموذج انتمى، يعمّم نفسه، يسحب وراءه الآخرين. يجعل من انموذجه الشخصي نهجاً وخطاً عاماً. تلك هي ميزته. وذلك هو ما يمنحه سِمَته وشعاره، بحيث يصح أن يسمى بطلاً.

(٢)

ثم ان هناك أمراً جامعاً آخر بين هؤلاء الستة الأبطال. هو أن كلاً منهم عالم فذ قدير. جمع فأوعى. وما من شك ان لمعرفته وما وعاه القسط الأوفر في تكوين عناصر بطولته وحوافزها. أي أن كلاً منهم يمثّل خير تمثيل

ما يسمى بالمثقّف المنتمي أو، بحسب تعبير أقل ذيوعاً ولكنه أعمق وأقوى، المثقف العضوي. والموقع الطليعي الذي اكتسبه في قومه، وأهّله من ثمّ للقيادة، هو من ثمار عضويته الكاملة غير المنقوصة في مجتمعه. وذلك موقع ظلّ محفوظاً للفقيه ومحصوراً فيه في كل تاريخنا الحضاري. ولم ينتزعه منه أحد حتى الآن. ونعتقد أن أمراً كهذا لن يحدث على الاطلاق. بل ان في بعض ما استجدّ علينا في هذه الأيام دليل يُثبت ان الفقيه لم يفقد قوته التمثيلية، ولم يخسر من عضويته شيئاً يُذكر. على الرغم من انه انزوى جانباً زمناً طويلاً. وظل لفترة غير قصيرة معتبراً، عند ممثلي تيار الحداثة والمتأثرين بهم، من مخلفات عصر مضى، وانه مقضي عليه بالزوال. أو مجرد زينة لا بد منها، استكمالاً للمظاهر، وفي سبيل الحفاظ على تواصل آلية الحكم بين النخبة الحاكمة وأوسع الجماهير.

(٣)

تمتد هذه السِيَر في الزمان على أربعة قرون. من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد، حتى القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد. وتلك فترة انقلابية في تاريخ التشيع الإمامي في «الشام» و «إيران».

في «الشام» شهدت نهوضه من جديد، بعد الانتكاسة الهائلة التي أصابته بسبب الغزو الصليبي. الذي أصاب منهم أكثر من مقتل. ثم بسبب ما تلاه من دخول العناصر العسكرية الطارئة، من أتابكة سلجوقيين وأيوبيين ومماليك، في الصورة السياسية لـ «بلاد الشام» وبسط سلطانهم عليه. ومعلوم أن تلك العناصر حملت موقفاً عدائياً حاداً من التشيع بكافة أشكاله. لا لشيء إلّا بسبب تركيبته الفكرية الصلبة، التي جعلته عصيّاً على التكييف والتوفيق. وغير مناسب لذوي الأطماع السلطوية. ولو أنه كان قابلاً لذلك، شأن غيره من المذاهب المتمرّسة في هذا الميدان، لتعايشت معه دون صعوبة.

أما في «إيران»، فقد شهدت النهضة الصفوية الكبرى، التي أعادت توحيدها بعد طول تمزق، على قاعدة توحيدها عقيدياً وثقافياً. فجعلت منها قوة سياسية اقليمية كبرى. وما تزال «إيران»، بالنسبة لهذين الشأنين، حيث وضعتها تلك النهضة.

(٤)

أما بالنسبة للمكان، فان ميدان هذه السِّيَر، ومضطَرب حياة أبطالها، ومزدرعهم حيث أنبتوا الباقيات الصالحات وبدّلوا المصائر، يمتد على رقعة واسعة. من «الشام» إلى «إيران». من «حمص» إلى «بعلبك» إلى «كرك نوح» إلى «جزين» إلى «جباع». لتصل مع بطلين من أبطالها إلى «إيران». حيث كان لهما شأن عظيم في تاريخ هذا البلد. كما أنها تتصل بسبب وثيق، عبر أكثر أبطالها، بـ«العراق» وبالمراكز العلمية الشيعية فيه. وبذلك تكون هذه السِّيَر بمجموعها تعبيراً عن حالة تواصل وتعاطٍ داخلية خصبة وخيّرة. وعن تفاعل يتصف بالذاتية المطلقة. تكتسب فيه الثقافة وفعلها في الناس أسباب تساميها من تأمل النخبة المفكّرة في عناصرها. وإذ تتسامى تغدو أكثر قدرة على المساهمة في بناء النهضة.

(٥)

هكذا يمكن، بل ربما يجب، أن نقول أن هذه السِّيَر الست هي في الحقيقة سيرة واحدة. تتجاوز الأشخاص وخصوصياتهم ومضطَرب حياة كل منهم، إلى الثقافة التي يمثلونها، وإلى حَمَلتها من الناس، وإلى صنع تقدمها وتقدمهم المعنوي. واعتقد ان القارىء الذي سيرافقنا على صفحات الكتاب، من بدايته إلى نهايته، سيقرأ بين السطور قصة أخرى أكبر بكثير من السِّيَر الشخصية وأكثر أهمية. على الرغم من أن تلك السِّيَر هي مصب عنايتنا، نراها في اسم الكتاب وفي توزيع مادته. سيرى خطاً تطورياً متصاعداً. متنقلاً في رحاب المكان والزمان. ولكنه، على اختلاف ميدانه الجغرافي وحقله الزماني، يحمل قضية واحدة. أي أن هناك بطلاً سابعاً لم نميّزه بعنوان،

ولكنه موجود تحت كل العناوين، هو الجمهور الذي مثّله وحمل لواءه أولئك الفقهاء الأبطال، عبر هذا النموذج أو ذاك من نماذج البطولة. بل أن الحقيقة، التي آمل أن أكون قد نجحت في إيضاحها للقارىء فيما يلي، ان اختلاف نماذج البطولة يعود، في قسط كبير منه، إلى اختلاف المرحلة ومقتضياتها، والتطور الذي تحقّق على صعيد القضية. ابتداءً من ابن معقل الحمصي، الذي حمل قضيته إلى ساحة جديدة واعدة. مثل جندي يبدّل موقعه، ليس فراراً من الزحف، بل متحيّزاً إلى فئة. إلى بهاء الدين العاملي، الذي غدا رمز الطمأنينة والاستقرار في ساحة جديدة، أثبت الزمان أنها ساحة المستقبل.

بكلمات أخرى: ان القصة الحقيقية التي تحكيها هذه السّير، هي قصة نهضة التشيع في «الشام» و «إيران».

في «الشام» من تأثير الضربة الصليبية الساحقة، وما رافقها وتلاها من غزو مغولي، ثم من سيطرة العناصر العسكرية، التي أتت على موجة الدفاع عن «دار الاسلام». فكان منها ان ضربت الناس بحكمٍ انتزع منهم كل شيء. من قوة الفكر بوصفه عامل نهضة وتقدم. إلى الأراضي الزراعية الجيدة وكل مصادر الانتاج. ولم تترك لهم إلاّ الفتات من كل شيء.

وفي «إيران»، من تأثير الشرذمة السياسية والاجتماعية. التي كانت تتخذ شكل مذاهب متناحرة متقاتلة. تتفنن في إفناء الناس، وفي تعطيل دورهم الحضاري. وهو وضع لم يكن يستفيد منه سوى السياسيين الطفيليين. ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن دور «إيران» الحضاري، بين مجموعة الشعوب الاسلامية، ظل معطلاً طوال قرون، حتى وحّدتها النهضة الصفوية، وقضت على عوامل التخلف التي كانت تنخر جسدها العريق. وقد حكينا جانباً جيداً من قصة «إيران» ونهضتها في كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران. أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية) فليرجع إليه من أحب.

بعلبك في ٢٥ شعبان ١٤١٣ **والحمد لله رب العالمين**

١٦ شباط ١٩٩٣

(١)

ابن معقل الحمصي

أحمد بن علي بن معقل

(٥٦٧ ـ ٦٤٤ هـ / ١١٧١ ـ ١٢٤٦ م)

ابن معقل الحمصي

البطل في صورة رائد

(١)

من الرجال مَن تضعهم تصاريف أقدارهم عند مفترق الدروب، حيث ينعطف اتجاه الأشياء، وحيث تتحوّل الأحوال، وتتبدل المصائر، قبل ان تستقرّ على أمر جديد. فتبقى سيرتهم من بعدهم، ان بقيت، شاهداً على ما جرى. مثل الناصبة التي توضع لتدل على الدرب. ثم تبقى لتؤدي وظيفتها، حتى بعد أن تضيع معالم الطريق وتمّحي آثار أقدام الذين سلكوه.

قصة حياة ابن معقل وأعماله، هي نموذج للسِّير التي يرى القارىء من خلالها تاريخاً بأكمله. فيها نقرأ قصة أكبر بكثير من حياة انسان. وذلك من خلال ما ساهمت به القصة الأكبر في سيرة الرجل. ونرى، بل ونلمس، الجانب الانساني منها، بأفضل ما تتيحه لنا الأخبار التاريخية. فالخبر العام يطمس تفاصيل كثيرة جداً، بعدد الناس الذين كانوا موضوعاً له إبان حدوثه. ويلغي عند قارئه الجانب الانساني. وهو لب الحقيقة التاريخية. سيرة كسيرة ابن معقل تقلب المنظار، فتُريك التاريخ بطريقة معكوسة، من الموضوع ـ الانسان إلى الحدث. ولكنها أكثر حيوية وانسانية.

لقد أتاح لابن معقل الحمصي زمانه، أن يقف ليس عند منعطف واحد، بل اثنين، وكان الشاهد على الاثنين. وهذا حظ لا يتسنّى للكثيرين. لا شك أنه يجعل الحياة أكثر حيوية وإثارة، والعمر مليئاً عريضاً. لكنه من الجهة الأخرى. قد يجعلها قلقة مرهقة أيضاً. حتى بالنسبة للانسان العادي، فكيف إذا كان ذا موقع ممتاز بين الناس. بل كيف إذا كانت المتغيرات تتصل بموقعه بالذات.

(٢)

نعني بذينك المنعطفين، أول ما نعني، «حمص». بوصفها الوطن الأول لابن معقل. تلك المدينة الشامية العريقة، القائمة في «سهل العاصي»، الذي في أواسط «سورية». ومن المعلوم أن «بلاد الشام» إجمالاً كانت، منذ ما قبل الانتشار الاسلامي بكثير، مصباً لهجرات عربية كثيفة. إما إرادية، طبقاً لقاعدة التبادل السكاني بين المناطق الصحراوية والمناطق الخصبة، طلباً للانتجاع. وأما قسرية، مثلما حدث بعد انهيار «سد مأرب» الشهير. ولا ريب أن هذه الكثافة السكانية العربية لم تتأثر كثيراً بدخول المنطقة في «دار الاسلام»، ولم تجد كبير عناء في التحول، وان بالتدريج، إلى الدين الجديد. لكن تحوّلها كان سطحياً ساذجاً، حتى بالقياس إلى اخوانهم المنتشرين في شبه الجزيرة. ولم يغيّر شيئاً كبيراً من منظومة المفاهيم والقيم والبُنى السائدة. فالاسلام جاءها وافداً من خارجها. فتقبّلته بوصفه أمراً واقعاً لا مفرّ منه. لم يخفّف من وطأته عليهم، إلاّ رابطة العصبيّة واللغة مع السادة الجُدُد، في مقابل وبالقياس إلى الروم البيزنطيين.

من هنا كان ارتباطهم بالاسلام السياسي، خصوصاً السياسي، هشّاً واهياً. فهم لم يشاركوا في الأحداث الكبرى التي صنعت التاريخ الجديد، على أي نحو، حتى مقاومين ومحاربين. والانسان من طبعه وديدنه، أن يتفاعل مع الحدث بقدر ما يكون مشمولاً به، أو موضوعاً له، بمعنى أو بآخر، هذا بالاضافة إلى أنهم كانوا بعيدين كل البعد عن مضطرب الأفكار والمصالح، بين الاسلام والذين نابذوه، وعن رموزه من الناس. فاتصالهم بأصحاب النبي، صلوات الله عليه، حدث متأخراً، وبشكل مقنّن ومدروس بدقة. و (الاسلام) الذي عرفوه رُكّبت عناصره محلّياً، بعد أن اصطُنعت له الرموز محلّياً أيضاً. من هنا نلمح كيف أفلح معاوية في استفراد المنطقة وأهلها، وسوقهم سوقاً في مشروعه السياسي الشخصي البعيد المدى.

هذه التركيبة السكانية وما تحويه من مضمون ثقافي، بدأت تتغير بسرعة بعد انهيار وضع الشيعة في «العراق»، اثر نكول معاوية عن تنفيذ

معاهدة الصلح مع الإمام الحسن عليه السلام. وخصوصاً البند الخامس، الذي أمّن «أصحاب علي وشيعته». ثم مضى يتتبّعهم في البلاد، خصوصاً في «العراق»، قتلاً. فتشتتوا في الآفاق هاربين. ونالت «بلاد الشام» النصيب الأوفر من عقابيل هذا المعترك. ففي هذا الاطار حصلت الهجرة الهمدانية الكبرى إليه، سالكة الطريق الذي سلكته من قبل قبائل يمانية كثيرة. وهو من أهم الأحداث في تاريخ «الشام» سكانياً وثقافياً وسياسياً. إذ حمل إليها عناصر سكانية ذات ثقافة مميّزة. عادلت من تأثير التركيبة الثقافية الصلبة، التي نجح معاوية في صنعها وتثبيتها، واستند إليها في حربه وحكمه. نقول هذا، على الرغم من ان نتائج هذا المتغير لم تبدُ إلاّ بعد معاوية وخلفائه الأولين. وكذلك غير متجاهلين مؤثرات أخرى، ليس هذا محل معالجتها. وللراغب في الاستزادة والتفصيل مراجعة كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة في سورية ولبنان).

في رأينا أن تلك الهجرة الهمدانية هي مفتاح دراسة التشيع في «الشام». وبالنسبة إلينا في هذه السيرة، ان «حمص»، بلد ابن معقل، كانت أحد مواطن خمسة استقر فيها المهاجرون الهمدانيون القادمون من «الكوفة». وبذلك بدأ تاريخ جديد للمدينة العريقة. وقد روى لنا ياقوت (معجم البلدان: ٢/ ٣٠٤) قصة المدينة هذه، عارية من فذلكتها التاريخية التي أثبتناها أعلاه، بالعبارة التالية:

«ان أشدّ الناس على علي بصفين مع معاوية كان أهل حمص، وأكثرهم تحريضاً عليه وجدّاً بحربه. فلما انقضت تلك الحروب، ومضى ذلك الزمان، صاروا من غلاة الشيعة. حتى ان في أهلها مَنْ يرى رأي النصيرية. وأصلحهم (خ. ل. وأصلهم) الإمامية».

(٣)

ليس من خطتنا هنا والآن الحديث عن المدينة بأكثر مما يهيء القارىء للدخول في سيرة ابن معقل. ولذلك فاننا ننقل الكلام بسرعة إلى جانب أكثر صلة بتلك السيرة. نعني الحياة العقلية في «حمص». وبالتحديد ما يتصل منها بالوجه الجديد الذي اتخذته المدينة، بعد أن صار للشيعة فيها وجوداً يُعتدّ به على الأقل. حتى لو لم نكن نملك الكثير لنقدمه للقارىء حول هذا الموضوع. وان يكن القليل الذي عندنا أكثر مما يتوقعه، بل سيفاجؤه حتماً.

لقد نسي الناس ذلك الجزء من تاريخ «حمص» منذ زمن بعيد. فالمدينة لم تكن في يوم من الأيام ذات تاريخ خاص بها، يحرّك النفس، ويغري بتذكر أحداثها ورجالها. ولم يصدر عنها ما يبقى في الذاكرة: لا جهاد ولا شعر كـ «حلب». ولا مركزية سياسية وثقافية وسكانية مثل «دمشق». ولا إمارة كتبت اسمها على جبين الزمان مثل «طرابلس». والذاكرة بالنسبة للأصقاع والبقاع، كما هي بالنسبة للناس، تنجذب للجليل ذي الأثر، وتنصرف عمّا ومَن لا خطر له.

فاذا أضفنا إلى هذا الاعتبار، انه بعدما دار الزمان دورته، وقَلَب ظهر المجنّ للشيعة في وسط وشمال «الشام»، عُفّي على آثاره بما هو أشبه بالخطة المقصودة، التي تلاحق أدنى التفاصيل فتمسحها مسحاً. وذلك بعد ان دخلت العناصر التركية المسرح السياسي قوة مستقلة، وبسطت سلطانها على مناطق واسعة من «دار الاسلام» منها «بلاد الشام».

في السنة ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م سقطت «حلب» بيد الاتابك عماد الدين زنكي السلجوقي. وبعد ذلك باثنتين وعشرين سنة، أمر ابنه نور الدين محمود بإبطال الأذان بـ «حي على خير العمل». فكان ذلك بمثابة اعلان لسياسته في شأن المذاهب. وهي سياسة تابعها خلفاؤه الأيوبيون أينما حلّوا بكل أمانة.

حتى المصادر الشيعية نسيت «حمص»، فباتت لا تأتي على ذكرها

حتى لماما. وهي التي لم تنس «حلب» ولا «طرابلس»، اللتين أُصيبتا بمثل ما أُصيبت به. فالحر العاملي، مؤلف (أمل الآمل)، المصدر الأول لأعلام الشيعة في «الشام» عموماً، لا يأتي على حمصي واحد. وهو الذي ملأ الجزء الثاني من كتابه بأعلام جارتيها. ولا ريب ان الحر قال ما يعرف، وسكت عمن لا يعرف. ثم لا ريب أنه في الحالتين كان يجود من الموجود. فهذا دليل على أن «حمص» كانت قد نُسخت من الذاكرة الشيعية في زمانه (ت: ١١٠٤ هـ / ١٦٩٢ م) والسبب ما ألمحنا إليه قبل قليل، من ضعف شأنها وشأن أعلامها بالقياس إلى جارتيها، خصوصاً «حلب». ولذلك فانه حين أصابها ما أصابهما انهارت وضاع ذكرها، كأن لم تغن بالأمس.

لم يبقَ في يدنا من ذكر الاعلام الشيعة الحمصيين الأوائل، سوى أسماء مبثوثة في اسناد أحاديث شريفة. وهذه لم نحصل عليها إلاّ بقراءة عشوائية في كتب الحديث، مستهدين بالنسبة إلى «حمص». وهي طريقة غير مضمونة، على الرغم مما فيها من مشقّة. فمن ذا الذي يضمن أن كل حمصي ذُكر، حيث ذُكر، منسوباً إلى بلده. فضلاً عن انني لا أدعي أنني استقصيت كل المظان. إذن، فلتكن هذه المقدمة بمثابة محاولة أولى، لا تبتغي أكثر من تحريك الاهتمام بهذا الموضوع الجليل.

ومن الجدير بالذكر، ان لا أحد من هؤلاء قد ذُكر في كتب الاعلام أو رجال الحديث الشيعة. باستثناء الحسن بن ابراهيم بن محمد بن جعفر الحمصي. الذي يورد له السيد الأمين في (أعيان الشيعة: ٤/ ٦٢٨) ترجمة مختصرة، مقتبسة بنصها عن ابن حجر في (لسان الميزان: ٢/ ١٩٢)، الذي أخذها بدوره عن ابن أبي طي، يحيى بن حميدة الحلبي (ت: ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢ م) في كتابه الجليل المفقود (تاريخ الامامية).

وإليك مَنْ عثرنا على أسمائهم:

١ ـ محمد بن عبد الله الحمصي. يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثنى عشر/ ٧٣) ونرجح انه عاش في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. أو أوائل القرن الثالث على أبعد تقدير.

ذلك أن بينه وبين النبي، صلوات الله عليه وآله، أربع وسائط. وهو أقدم مَنْ عثرنا على اسمه من الرجال المنسوبين إلى «حمص». وهذا يقدم دليلاً على أن وجود الشيعة في المدينة، يرقى إلى فترة مبكرة جداً. ويؤازر ما ذكرناه في أوليات هذه المقدمة، وعالجناه بتفصيل كافٍ في كتابنا (التأسيس) من ان وجود الشيعة فيها يرقى إلى بُعيد عام الجماعة.

٢ ـ محمد بن عرفة الطائي الحمصي. نرجح أنه من رجال القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد. يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الأثر / ٧٧).

٣ ـ أحمد بن يوسف الحمصي. يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الأثر / ١٦٣). وهو شيخ لعتبة بن عبد الله الحمصي التالي ذكره.

٤ ـ عتبة بن عبد الله الحمصي. شيخ لأبي الحسن، علي بن الحسن بن مُنده. وهذا شيخ لعلي بن محمد الخزاز مؤلف (كفاية الأثر)، التقى به وأخذ عنه في موسم الحج في «مكة» سنة ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م. (كفاية الأثر / ١٦٢).

٥ ـ سليمان بن عمر الراسبي. شيخ لعتبة بن عبد الله، المذكور أعلاه. يوصف في سياق السند بـ «الكاتب بحمص» (كفاية الأثر / ١٦٤).

أما في المتأخرين عن أولئك فقد عثرنا على ثلاثة:

الأول: المبارك بن يحي بن المبارك بن مقبل، أبو الخير، مخلص الدين، الغساني الحمصي (ت: ٦٥٨ هـ / ١٢٥٩ م). ذكره اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: ١/ ٣٨٥). قائلاً: «كان فاضلاً أديباً، وله معرفة تامة بالأنساب. وهو أحد مشايخ الشيعة. توفي في ربيع الآخر بجبل لبنان. وكان قد هرب من حمص من التتر فأدركه أجله».

الثاني: أخوه محمد بن يحي بن مبارك بن مقبل الغساني الحمصي، جمال الدين (ت: ٦٧٠ هـ / ١٢٧١ م). وصفه الصفدي في (الوافي: ٤/ ٣٨٣) بالشاعر الناثر. ووصف أباه بأنه «كان وزيراً من أجلاد الشيعة».

أورد له اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ٤٣٦) أبياتاً في الرد على جمال الدين بن الحسام، حيث قال من قصيدة يرثي بها ابن العودي الجزيني:

عرّج بجزين يا مُستبعد النجف ففضل مَن حلّها يا صاح غير خفي

فرد عليه ابن مقبل من قصيدة طويلة، مطلعها:

لقد تجاوز حد الكفر والسخف مَن قاس مقبرة ابن العود بالنجف

أما ثالثهم فهو ابن معقل الحمصي، الذي وضعنا هذه المقدمة في سبيل كتابة سيرته.

* * * *
* * *
* *
*

(١)

ابن مَعْقِل «بفتح الميم، وسكون العين المهملة، بعدها قاف مكسورة، ولام آخر الحروف» هكذا يهجّيء الاسم محقّق (مجمع الآداب) لابن الفوطي، نقلاً عن (تكملة إكمال الإكمال) (مخطوط مكتبة الأوقاف ببغداد، ورقة ١١٧ ـ ١٨). عز الدين، أبو العباس، أحمد بن علي بن معقل بن أبي العلاء بن محمد بن معقل، الأزدي الغساني، ثم المهلّبي، الحمصي.

والمهلّبي نسبة إلى المهلّب بن أبي صفرة. أما الأزدي فنسبة إلى أزدغسان، قبيلة يمانية نزلت «بلاد الشام» وشمال «الجزيرة العربية»، على أثر كارثة «سد مأرب». والمعروف أن الأزد انقسموا فريقين يوم «صفين» سنة ٣٧ هـ/ ٦٥٧ م، فريق مع الامام عليه السلام وثانٍ مع معاوية (الطبري: ٨/٦ و ١٥). ولكنهم اضطهدوا من معاوية فيما بعد، بحيث جمعوا جموعهم ونزحوا عن «الشام» باتجاه «عُمان». وكان تاريخهم من بعد مليئاً بالثورات على البيت الأموي وولاته حيثما حلّوا (دائرة المعارف الاسلامية، مادة «أزد»). والثابت عندنا ان التشيع في «الشام» يماني. والمعروف ان سياسة معاوية الشامية، مالت إلى القيسيين في مقابل اليمانيين، حتى ثار ابن الزبير فقلب عبد الملك الآية. وربما كان ذلك أساساً بعيداً مؤثراً في سيرة ابن معقل. وكم لمثل هذا الأساس من أثر في حياة الناس، ولكن لا يشعرون.

(٢)

يصف الذهبي ابنَ معقل بأنه «كان وافر العقل، غالياً في التشيع، ديّناً متزهداً» (يقتبسه في بغية الوعاة / ١٥١ عن تاريخ الاسلام) وانه «كبير الرافضة، النحوي، العلاّمة» (سير أعلام النبلاء: ٢٣/٢٢٢). ويقول فيه ابن الفوطي: «من فضلاء العصر وعلماء وأدباء الدهر وشعرائه» (تلخيص مجمع الآداب: ١/٩). ويصفه اليونيني بأنه «كان شاعراً مقتدراً على النظم، عالماً بفنون الأدب والأصول والفقه على رأي الإمامية» (ذيل مرآة الزمان: ٣/١١). فهذه شهادات ثلاث، صدرت عن ثلاثة شهداء. أولهم واحد من أبرز المؤرخين وكتّاب السيرة، أعني به الذهبي المتوفي سنة ٧٤٨ هـ / ١٣٤٧ م. وثانيهم بلدي ومعاصر لابن معقل، هو موسى بن محمد اليونيني، المتوفي سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٥ م. من المؤكد أنه لم يلقه. ولكنه مع ذلك قادر على أن ينقل إلينا الانطباع الذي تركه ابن معقل في أذهان الناس في «بعلبك»، حيث عاش زمناً وترك أثراً طيباً، كما سنعرف بعد قليل. والثالث ابن الفُوطي، عبد الرزاق بن أحمد الصابوني، المتوفي سنة ٧٢٣ هـ / ١٣٢٢ م. مؤرخ «العراق» الشهير، ومؤلف (مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب) وهو أكبر كتاب بالعربية في السِّير والتراجم. ومؤلفه هو الوحيد بين الثلاثة الذي لقي ابن معقل، وعرفه معرفة جيدة. إذن، فشهادته هو الآخر شهادة عارف خبير. وتراجم هؤلاء الثلاثة هي عمدة هذه الدراسة.

يؤخذ من كلمة الذهبي «كبير الرافضة» ان ابن معقل كان أبرز فقيه شيعي في «الشام» في زمانه. ونحن نعرف أن هذا الكلام غير دقيق. حقاً ان «جبل عامل» كان حتى ذلك الزمان وعداً تخبئه الأيام. وان علينا أن ننتظر قرناً ونصف القرن تقريباً، حتى يحقق الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ق: ٧٨٦ هـ / ١٣٨٤ م) نهضته العلمية الكبرى، التي تفيّأ العالم الشيعي ظلالها الوارفة وما يزال. وسنعرّف بها فيما يلي. وان «طرابلس» وفقهاءها كان قد اضمحل أمرها وأمرهم منذ ما يقلّ قليلاً عن القرنين، بعد

وقوعها في أسر الصليبيين. أما منارة الشام «حلب» فكانت قد انفرط نظامها، وتشتّت سادتها بنو زهرة في الأمصار. فمنهم مَنْ نزح إلى «مصر». وبعضهم تحوّل إلى قرية «الفوعة» المجاورة. ومَن بقي منهم أخذ يتظاهر بأنه شافعي. ولكن كان هناك غير بعيد فقيه حلبي كبير. هو نجيب الدين، أبو القاسم بن الحسين بن العود الحلبي. الذي صمد في «حلب» إلى حوالى سنة ٦٥٠ هـ / ١٢٥٢ م. إلى أن «أُركب حماراً مقلوباً، وطيف به في شوارعها وأسواقها وهو يُضرب بالدرّة» (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ٤٣٤). وعلى الأثر تحوّل إلى «جزين» في «جبل عامل»، وعاش فيها إلى أن توفي سنة ٦٧٧ هـ / ١٢٧٦ م. وهو الذي رثاه الفقيه جمال الدين، ابراهيم بن الحسام العاملي، بالقصيدة المشار إليها في أوليات هذه السيرة. والأبيات، على الرغم من رد الفعل الغاضب الذي أثارته من ابن مُقبل الحمصي، تدل على جلالة قدر ابن العود وعظم مكانته في النفوس. خاصة وأنها صدرت عن فقيه آخر، عاملي، عرف الشيخ ابن العود معرفة جيدة ولا ريب.

إذن، فمن الحق أن نقول، أن ابن معقل كان أحد فقيهين شيعيين كبيرين في «الشام»، ثانيهما ابن العود. والجدير بالذكر أن الذهبي لا يجهل ابن العود. فقد ترجم له في (العبر: ٥/ ٣٢٥). ولكنه تجاهله في (سير أعلام النبلاء). كما يجدر بنا أن نشير إلى أن البحاثة الشهير آغا بزرك الطهراني، في سياق الاشارة إلى المعاصرة والموازنة بين المحقق الحلي، جعفر بن الحسن (ت: ٦٧٦ هـ / ١٢٧٥ م) وابن العود، قال: «وكانا شيخي الشيعة، أحدهما في العراق، والآخر في جبل عامل» (طبقات اعلام الشيعة: ٧/ ١٣٥). فنسي ابن معقل مثلما أغفل الذهبي ابن العود.

بقية نص الذهبي يشير إلى ملمحين اثنين لا أكثر عند ابن معقل، هما «النحوي، العلاّمة». وسنعرف أنه أصاب شهرة واسعة في علوم العربية. أما «العلاّمة» فتعني: العارف بالأنساب. وسنعرف أيضاً أنه ترك كتاباً في هذا العلم. لكن الحقيقة ان نص الذهبي، هذا، لا يُنصف ابن معقل على الاطلاق. بل يظلمه ظلماً شنيعاً لا مبرر له. ولست أكتم أنني أتهم الذهبي بكتمان الحق وهو يعلم. فهو يعرف حق المعرفة تاريخ الرجل العلمي.

ويعرف ان المكانة التي اكتسبها أينما حلّ ليس بالعربية والانساب حسب. ولكنه، أي الذهبي، على جلالة قدره في فنّه، متحيّـز تحيّزاً شنيعاً. تلمس ذلك، مثلاً، من اصراره على استعمال كلمة «الرافضة» لتدل على الشيعة الإمامية. فضلاً عن كلمات وعبارات أخريات. آثرنا أن لا نقتبسها وان لا نقف عندها، كي لا تُلقي بظلها الكالح على البحث. ولكي تعرف الفرق، قارن نصه بنص اليونيني، ترَ كم ان هذا الأخير بريء ومنصف وسليم الطويّة. والحقيقة ان هذه الملاحظة، بالنسبة للاثنين، لا تصح بالنسبة لهذا المقام فقط، بل تسري في كل أعمالهما.

(٣)

وُلد ابن معقل «في شهور سنة ٥٦٧ بحمص». كذلك قال هو نفسه لابن الصابوني، محمد بن علي المحمودي (٦٠٤ ـ ٦٨٠ هـ / ١٢٠٧ ـ ١٢٨٢ م) إذ سأله عن تاريخ مولده. وأثبته هذا الأخير في كتابه (تكملة إكمال الإكمال في الانساب والأسماء والألقاب / ١١٧ ـ ١٨).

وابن الصابوني مصدر أولي لهذه السيرة. فقد لقي ابن معقل وعرفه معرفة جيدة، وأخذ عنه بعض سيرة حياته. وعُني بتسجيلها تسجيلاً وصل إلينا. ويمتاز بأنه الوحيد الذي يتحدث عن تحصيله العلمي أول أمره في «حمص». ولكنه لا يُشير إلى دراسته في «الحلة». في حين يذكر دراسته وشيوخه في «بغداد». والظاهر ان ابن معقل نفسه مسؤول عن هذه المفارقة. وانه آثر السكوت عما يحسُن السكوت عنه، أو لا ينفع القول فيه. ما دام يخاطب محدِّثاً دمشقياً، صيت «الحلة» وأهلها عنده ليس بذاك.

(٤)

«قرأ العربية ببلده على الفقيه مهذب الدين، أبي الفرج، عبد الله بن أسعد الموصلي، نزيل حمص» (تكملة / نفسه). وابن أسعد هذا، ويُعرف

أيضاً بابن الدهان، فقيه غلب عليه الشعر واشتهر به. هجر بلده «الموصل» «وتولّى التدريس بمدينة حمص» وأقام بها حتى وفاته في السنة ٥٨١ هـ/ ١١٨٥ م (وفيات الأعيان: ١/ ٢٥٧). ويؤخذ من نص ابن الصابوني، ان ابن معقل كان أحد أولئك الذين قرأوا على هذا الموصلي. وأنه لم يقرأ عليه سوى العربية. ولكن ابن معقل كان في الرابعة عشرة عند وفاة شيخه. وهذا يعني أنه لم يأخذ الكثير الذي يعتدّ به. ولهذا فاننا نرتاب بانه قد ذكر شيخه الموصلي في سبيل التغطية على شيخ أو شيوخ آخرين. سكت عن ذكرهم للسبب نفسه الذي أمسك من أجله عن ذكر دراسته في «الحلة». خاصة وان هناك فترة مظلمة تماماً في سيرته، تمتد على ست سنوات على الأقل. أي بين تاريخ وفاة شيخه الأول ابن الدهان، وبين سفره إلى «الحلّة». الذي لا نتصوّر على الاطلاق أنه قد حصل قبل أن يكون قد بلغ العشرين من عمره على أقل تقدير.

(٥)

من المؤكد ان ابن معقل هاجر بعد هذه المرحلة إلى «الحلّة». وهي خطوة منتظرة من امرىء كشف الزمان فيما بعد عبقريته وطموحه. و «الحلة» كانت في ذلك الزمان، وإلى مدة طويلة تالية، أهم مركز علمي للشيعة. تجذب إليها المتفقهين الطامحين من مختلف الأقطار. وكانت الرحلة إليها من المنطقة الشامية، خصوصاً من «جبل عامل»، قد بدأت تصبح تقليداً متّبعاً. ولكننا من أسف لا نعرف شيئاً عن تاريخ رحلته إليها، ولا عن شيوخه، ولا عن مدة إقامته فيها. فابن معقل نفسه كتم الأمر جملة وتفصيلاً، وهو يحدّث ابن الصابوني عن سيرة حياته، كما سبق أن أشرنا. لكن الذهبي يقول: «أخذ الرفض عن جماعة بالحلة» (بغية الوعاة / ١٥١ نقلاً عن تاريخ الاسلام). والعبارة نفسها نجدها عند الصفدي (الوافي بالوفيات: ٧/ ٢٣٩). وكل شيء يدل على أنه أخذها عن الذهبي. الذي يبدو أنه أخذ عن مصدر لم يصل إلينا. واننا نحسّ من العبارة ان الذهبي قد تصرّف

بالمعلومات التي بين يديه، التي يظهر أنها تضمنت أسماء شيوخ ابن معقل في «الحلة». فقوله «جماعة» هو إجمال لا بد أنه يستند إلى تفصيل. والذهبي امروء ذو ذهنيّة ومزاج، صارا معروفين عند القارىء. فلا عجب أنه أضرب عن ذكر شيوخ ابن معقل في «الحلة»، واكتفى بقولته «جماعة». وليسجّل القارىء ان هذه هي المرة الثانية التي نضبط فيها الذهبي متلبّساً بكتمان الحق وهو يعلم.

لكن يحسُن ان نقول، ان شيخا «الحلّة» في المدة التي يمكن أن يكون ابن معقل قد أقام فيها، كانا، على التوالي: محمد بن ادريس (ت: ٥٩٨هـ / ١٢٠١ م) ومحمد بن جعفر بن نُما (ت: ٦٣٦ هـ / ١٢٣٨ م). فعسى أن تكون هذه الإشارة مفيدة لمن يتابع البحث من بعدنا، استناداً إلى مصادر لم تصل يدنا إليها. خصوصاً مجموعات الاجازات، التي ما يزال أكثرها مبعثراً، لم يمثل للطبع.

(٦)

من «الحلة» اتخذ ابن معقل طريقه صوب «بغداد». وكان ذلك، فيما يبدو، فاتحة الجزء التالي من خطة اختطها لنفسه. لقد كانت فرصته في الاندماج الاجتماعي والبروز العلمي في وطنه، محصورة في أن يجلّي في المعارف والعلوم الحيادية بالنسبة للنزاع المذهبي. وها هو قد اختار علم النحو.

في «بغداد» انكبّ على دراسة النحو على شيخين من أشهر نحاة عصرهما. هما: الوجيه الواسطي، المبارك بن سعيد (ت: ٦١٢ هـ / ١٢١٤ م)، مدرّس النحو في المدرسة النظامية الشهيرة. وأبو البقاء العكبري، عبد الله بن حسين (ت: ٦١٦ هـ / ١٢١٨ م). ومن الواضح ان تاريخ وفاة العكبري يفيدنا ضمناً تاريخ دراسة ابن معقل في «بغداد». فمن الثابت، استناداً إلى كل من ترجموا له، أنه لم يقرأ على أحد فيها سوى

ذينك الشيخين. فيبدو أنه، أي التاريخ، محصور من أدناه فيما قبل السنة ٦١٦ هـ / ١٢١٨ م. لكن من الثابت أيضاً أنه التقى الكندي، زيد بن الحسن في «دمشق»، كما سنعرف بعد قليل، وهذا توفي في السنة ٦١٣ هـ / ١٢١٥ م. مما يدفع تاريخ دراسته في «بغداد»، وقبلها في «الحلّة»، ثلاث سنوات على الأقل إلى الوراء. والنتيجة من كل هذا التمحيص، على صعيد التأريخ، انه كان في «الحلّة» ثم في «بغداد»، في السنوات الأخيرة من القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، أو السنوات الأولى من القرن السابع / الثالث عشر.

ومما يجدر ذكره، قبل مغادرة هذه المرحلة من سيرة ابن معقل، أنه اختطّ ببرنامج رحلته تلك، من وطنه إلى «الحلّة» ثم «بغداد»، ما صار له فيما بعد قوة تقليد استمر حوالى ثلاثة قرون. فكنت ترى الفقيه الطموح، يخرج من بلده متجهاً إلى «الحلة»، أو «النجف» فيما بعد. ولكنه بعد أن يكتفي من احداهما، يعرّج على «بغداد»، للأخذ عن شيوخها ومحدّثيها. وأشهر مثالين على هذه الخطة، نجدهما في سيرة الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ت: ٧٨٦ هـ / ١٣٨٤ م) والمحقق الثاني، علي بن عبد العالي الكركي (ت: ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م)، كما سنعرف من سيرتهما فيما يلي. وكان ابن معقل، على ما نعلم، أول من سنّ هذه السنّة.

(٧)

قبل السنة ٦١٣ هـ / ١٢١٥ م قفل ابن معقل عائداً إلى «الشام». نقول «إلى الشام» على وجه التعميم، لأننا لا نعرف إلى أين كانت عودته على نحو التحديد.

من الثابت انه، بعد أن غادر «بغداد»، أقام مُدداً متفاوتة في «بعلبك» و «حماة» و «دمشق». لكن لم يقل أحد ممن ترجموا له انه سكن «حمص». على أن هذا لا يصح دليل نفي على أنه فعل. فالإعراض لا يصح هنا شاهد نفي. فما من أحد من أولئك كان في صدد استيفاء الموضوع. أعني أنه ما

من أحد ممن ترجموا له اهتم بتتبّع أماكن اقامته. إنما نستدل على تنقلاته، من اشارات وردت عرضاً في النصوص التي بين أيدينا.

مهما يكن، فما من شك انه لم يُقم في «حمص»، من بعد «العراق»، على نحو التوطن، فترة أو فترات طويلة. كما أن مما لا شك فيه، ان «حمص» لم تعد المكان الملائم لإقامة فقيه شيعي، يؤدي الوظيفة المعتادة لمثله في مجتمعه، حتى مع بعض القيود. لقد كانت المنطقة التي مركزها «حلب». عاصمة التشيع في «الشام» لمدة قرنين، هدفاً ذا أولوية في سياسة السلطة الزنكية ثم الأيوبية، التي اعتمدت مناجزة التشيع. حقاً ان أهل السياسة وأصحاب السلطة أنفسهم، لم يبرزوا إلّا نادراً في هذا المعترك. لكن فقهاء من مذهب السلطة، ممتلئين حماسة، توالوا على القيام بالمهمة خير قيام، أو بالأحرى أسوأ قيام. غير موفّرين وسيلة، من مختلف أشكال التضييق والتهويل والمحاربة وبث الرعب. ونذكّر هنا بما جرى على آخر فقيه شيعي حلبي كبير، هو أبو القاسم بن الحسين بن العود الحلبي، الذي أُخرج من «حلب» بعد أن طيف به في شوارعها وأسواقها على حمار مقلوب، وهو يُضرب بالدرّه. وذلك حوالى السنة ٦٥٠ هـ ١٢٥٢ م. الأمر الذي يمكن اعتباره رسالة موجهة إلى كل مَن يهمه الأمر، ونقطة ختام. لست أعني الحَدَث بذاته، فهو قد جرى بعد عودة ابن معقل من «العراق» بكثير. بل ما يمثله من تهيؤات وسياسة، كانت ناشطة ومعمولاً بها آنذاك دون ريب.

نعتقد ان ما قلناه كافٍ ليضع القارىء في جو الوضع المعقّد، الذي واجهه ابن معقل، بعد عودته من «العراق». وسيرى القارىء ان ما بقي من عمره، كان محاولات دائبة ومرهقة للتلاؤم والعمل، في ظل أحوال صعبة ومعقّدة جداً. وانه فشل في بعضها، ونجح في الآخر. وان نجاحه الكبير والتاريخي كان مذخوراً لمنطقة تعيش لحظة تحفّز تاريخي، هي «بعلبك».

على انه قبل الدخول في الكلام عن فترة «بعلبك» من سيرة ابن معقل، ودوره التاريخي فيها، لا بد من الإلمام بفترة «دمشق». رغم أنه لا شيء مميّزاً فيها. وذلك وفاءً لسيرة الرجل. وسيرة المرء كلٌّ لا يتجزّء. ثم لأنها متقدمة زماناً، فتجاوزها سيكون على حساب تقديم صورة وافية، حتى للجزء الذي دعانا لكتابة سيرته.

(٨)

والظاهر ان جلّ بغية ابن معقل من سكنى «دمشق» دون غيرها، كان ان يحقّق لنفسه نوعاً من الاندماج الاجتماعي، ويكتسب مكانة عن طريق البروز في مجتمعها. وذلك أمر أعدّ له منذ أيام الطلب في «بغداد» كما عرفنا.

ولقد كانت «دمشق» يوم نزلها ابن معقل، تحت حكم أمير أيوبي، يوصف بأنه كان عالماً فقيهاً نحوياً لغوياً. و «كان عنده جماعة من الفضلاء، لا يفارقونه سفراً ولا حضراً» (شفاء القلوب في مناقب بني أيوب / ٢٧٧) هو الملك المعظم، عيسى بن أبي بكر بن أيوب (ح: ٥٩٧ ـ ٦٢٤ هـ / ١٢٠٠ ـ ١٢٢٦ م). كما كان في المدينة أيضًا تاج الدين، زيد بن الحسن الكندي (ت: ٦١٣ هـ / ١٢١٥ م) «شيخ العربية» (سير أعلام النبلاء: ٢٢/ ٣٤) وأستاذ الملك المعظم نفسه في الأدب والنحو.

عمد ابن معقل إلى نظم (الايضاح) و (التكملة)، وعرضهما على الكندي، فاطّلع عليهما، وحكم له «بأن كتابه أعلق في القلوب وأثبت بالأفكار من كلام الفارسي» (الوافي بالوفيات: ٧/ ٢٣٩) ثم قدّمه للمعظم عيسى، فأجازه بثلاثين ديناراً وخِلعةً. والكتابان المذكوران هما في الأصل لأبي علي الفارسي، النحوي الشهير. أولهما في النحو والثاني في التصريف. وكانا من أشهر كتب التدريس، وأكثرها ذيوعاً بين الطلاب. وكانت الافادة من سهولة حفظ النص الشعري، من الأساليب التربوية المعمول بها في حلقات التدريس يومذاك. فأراد ابن معقل ان يفيد من شاعريته ومن معرفته العالية بموضوعي الكتابين. فنظم مادتهما، وقدّمهما إلى المعنيين، عبر شيخ العربية في «دمشق» وأميرها النحوي اللغوي.

بهذا المدخل الساذج البسيط شاء ابن معقل أن يحاول اختراق الحاجز، الذي يحول بينه وبين الاندماج في المجتمع العلمي، في عاصمة المنطقة السياسية والثقافية. وأن ينتزع الإعتراف به في أوساطه. وان يبني لنفسه مكانةً فيها. وكأنه لا يدرك أن الأمور لم تكن أبداً بهذه البساطة. وأن أهل الفقه والثقافة فيها لم يكونوا أبداً كياناً مستقلاً، له آلياته وأعرافه الذاتية، البعيدة عن أهل السياسة. بل مجرد تجمّع يعيش على هامش السلطة، وظيفته

أن يرفدها. وبالتالي فان اختراقه يحمل معنى كبيراً، لن يتأتى له بتلك الوسيلة.

من هنا رأينا ابن معقل، وان نجح بالمقاييس العلمية والتربوية السائدة كما تشهد بذلك إشادة الكندي وجائزة الأمير. إلاّ أنه فشل فشلاً ذريعاً فيما رمى إليه. لاعتبارات أخرى لا علاقة لها بالكفاءة والإجادة. يدلنا على ذلك، ان عمله لم يلق الانتشار المتوقع له. على الرغم من انه «أجاد» فيه، على حد قول الصفدي (الوافي: ٧/ ٢٣٩)، وان نظمه كان «نظماً حسناً» كما وصفه ابن الصابوني (تكملة / ١١٧ ـ ١٨). حتى ان كتابيه فُقدا، فلا نعثر اليوم على نسخة لهما. ولم يذكر أحد أنه رآهما أو أحدهما من بعده. ولو أنهما لقيا حظاً من الانتشار، لما ضاع جهد صاحبهما هباء.

(٩)

لعل ابن معقل أدرك بعد تجربته الفاشلة في «دمشق»، ان الحاجز المذهبي هو أقوى وأعلى من أن يخترقه انسان وحده بهذه البساطة، اعتماداً على ما يتمتع به من كفاءة علمية وموهبة. وانه، أي هذا الحاجز، أصبح في قلب الحالة السياسية. وميداناً لمعارك قاسية، فيها منصور ومهزوم. وحلّ الحذر والريبة جنان كلّ من الطرفين تجاه الآخر. ولعله على اثر ذلك هجر «دمشق» وأهلها، ويمّم وجهه شطر «بعلبك».

لسنا ندري، على نحو التحديد، لماذا آثر «بعلبك» بالذات على سواها. ولقد رأينا قبل قليل، أنه عندما ضاقت «حلب» وأهلها بالشيخ ابن العود، تحوّل عنها إلى «جزين». وعاش فيها بسلام حتى وافته المنيّة. ولكننا سنعرف أن «جزين» و «بعلبك» كلتاهما، كانت أرضاً ذات خصوصية. من حيث أنها تحمل وعداً برسم المستقبل. وتحوّل ابن العود وابن معقل إليهما، بعد أن ضاقت عليهما الأرض بما رحبت، بالنسبة لمن يُحصي على التاريخ أنفاسه، اصبعٌ يشير إلى ماضي الأيام الآتية.

لكننا وجدنا اليونيني يترجم لبعلبكي، فيصفه بأنه «من أماثل أهل بعلبك. وله جدة متوسطة، وعنده مكارمة وسعة صدر وحُسن عشرة. وكان

متشيعاً متغالياً» (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ١١) اسمه أحمد بن علي بن حميد بن معقل، توفي سنة ٦٧١ هـ/ ١٢٧٢ م. وهو حفيد لأخت الشيخ ابن معقل. مما يُفهم منه ان أخته، أي أخت الشيخ ابن معقل، كانت تُقيم في المدينة يوم نزلها. وان زوجها هو من أقارب الشيخ. أضف إلى ذلك، انه يبدو من نص اليونيني، ان المترجم له كان يتمتع بوضع اجتماعي ممتاز «من أماثل أهل بعلبك». ومن الصعب جداً، استناداً إلى ما نعرفه عن القواعد والتقاليد، أن يصل امروء إلى مستوى يصح معه أن يوصف بمثل كلمات اليونيني، دون أن يكون مستنداً إلى وضع اجتماعي قوي. والمتأمل في هذه المعلومة، يسمح لنفسه أن يستنتج، ان ابن معقل حين آثر «بعلبك» على سواها، بعدما خاب سعيه في «دمشق»، كان له فيها قاعدة نَسَبيّة قوية. وهو أمر يمكن اعتباره سبباً قوياً لإيثارها. لكننا نتجاوز حقوقنا وحدودنا كباحثين، ان جزمنا وحتمنا انه كان السبب الوحيد. وسيجدالقاريء فيما يلي من هذه السيرة، خصوصاً فيما يتعلق منها بالتركيبة السكانية لـ «بعلبك»، والوضع الانقلابي الذي كانت تجتازه، ما يمكن إضافته إلى هذه النقطة.

مهما يكن، فانه اتخذ طريقه أخيراً إلى «بعلبك». ولسنا ندري ان كان يدرك القيمة الخاصة لخطوته هذه. ولكنه، وهو «الوافر العقل» على حد وصف الذهبي والصفدي كلاهما، حري بان يكون اتخذ قراره بعد دراسة وتأمل. خاصة وانه قد خرج لتوّه من تجربة مُرّة في «دمشق». والتجاريب تعلّم مَن يوصف بمثل ما وُصف به. وخاصة أيضاً ان حياته وما جرى عليه منذ ان عاد من «العراق» وثيقة الصلة بأوضاع سياسية. ابتداءً من اضطراره إلى التخلي عن وطنه «حمص»، إلى فشله في «دمشق». وانسان يلقى مثل ما لقي، حقيق بأن يبدأ في وضع الشأن السياسي وتهيؤاته في الحسبان، وهو يجتاز منعطفات حياته.

نرجح ان نزوله المدينة كان في وقت ما من العشر الأول من القرن السابع للهجرة / العشر الأول من القرن الثالث عشر للميلاد. والحدث بذاته يبدو صغيراً لا يؤبه له. ومن المشكوك فيه انه كان موضع اهتمام أحد يومذاك، بل حتى كتابة هذه السطور. فمن ذا الذي يأبه لقدوم فقيه وعالم لغة، أشبه ما يكون بالشريد، بعد أن فقد وطنه، وفشل في أن يكسب لنفسه مكاناً لائقاً في غيره؟.

لكن المعنى التاريخي الكبير لذلك الحدث الصغير، يكمن في أمرين: في خصوصية موقع الفقيه الشيعي من مجتمعه، وفي التطورات التي كانت عالقة في مدينة «بعلبك» في ذلك الأوان، ببطء ولكن بثبات. وتلك تطورات تتصل بتركيبتها السكانية. حملت إليها من جوارها ما بدّل وجهها. تبديلاً صار من بعد شبه كامل. بحيث أن قلّة من المختصين يعرفون اليوم ما كانت عليه.

هذه التطورات كانت قد بدأت قبل دخول ابن معقل بوقت غير قصير. ولكنها إذ ذاك كانت قد بدأت عملها التغييري. ولم يكن ينقصها لتتحول من تغيير كمي إلى آخر نوعي، إلاّ وجود رجل كابن معقل له قيمة الرمز وفعله. الأمر الذي نجح فيه الرجل أيما نجاح. فيالله للمقادير؟ كيف أعطت هذا الرجل أن يكون نقطة الختام في وطنه، وكلمة البدء في غيره. فكأنها في براعتها كاتب درامي قدير، يبرع في حبك المواقف المسرحية المتناقضة التي تثير أقصى العجب.

كانت «بعلبك» المدينة، احدى المراكز القليلة للمذهب الحنبلي في «بلادالشام». ازدهر فيها وفي القرية المجاورة لها «يونين»، بحيث ان المدينة والقرية أعطتا المذهب مجموعة من الفقهاء ذوي الأثر محلياً واقليمياً. ممن نجد أسماءهم منشورة في كتب التراجم المعنيّة برجال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة / الثاني والثالث والرابع عشر للميلاد. أما أرباض المدينة والقرى المجاورة لها، خصوصاً على سفوح السلسلة الشرقية، فقد كانت معمورة بالشيعة منذ ما قبل الفترة التي نتحدث عنها الآن بكثير. وفي زمن ما قبلها ايضاً، بدأت حركة سكانية من تلك السفوح باتجاه المدينة. ربما، بل الأرجح، أنها حصلت بسبب قلّة خصوبة أرض تلك السفوح، وعجز انتاجها الزراعي عن مجاراة التكاثر السكاني. وآثار هذه الحركة السكانية ومثلها، ظاهرة نلاحظها في تركيبة الناس في المدينة حتى اليوم. فأكثر العائلات الكبيرة في المدينة، ترجع بأصولها إلى القرى والمزارع التي كانت أو ما تزال في تلك السفوح. المهم، أن تلك الحركة السكانية أخذت تغيّر وجه المدينة شيئاً فشيئاً، تغييراً بطيئاً ولكنه ثابت. ولن يأتي القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، حتى يصبح الحنابلة فيها أقليّة

ضئيلة. ما عتمت ان اندثرت، بعد أن هاجر عامتهم إلى «دمشق». حيث كان قد نشأ حي خاص بهم هو حي «الصالحية» المعروف. ولم يبق من ذكراهم في «بعلبك» سوى مسجد المدينة المعروف باسم «مسجد الحنابلة»، وشبكة قنوات تحتيّة للماء، ظلت تروي المدينة القديمة حتى وقت قريب، تعرف محلياً باسْم «ماء الحنابلة». ومن الطريف، أن أهالي تلك القرى أنفسهم، لحقوا بالحنابلة النازحين إلى «دمشق»، وكاثروهم في مركزهم الجديد «الصالحية». وما عتّم هؤلاء ان غدوا قلّة ضئيلة هناك أيضاً.

أما بالنسبة لـ «بعلبك»، فان ذلك التغيير المستمر، وجد التعبير السياسي الملائم له فيما بعد، في بروز أسرة من السياسيين الاقطاعيين، هي أسرة الحرافشة، أو بني حرفوش، التي نزلت المدينة قادمة من تلك السفوح. واتخذتها قاعدة لحكمها. وما يزال أعقابهم فيها وفي جوارها حتى اليوم.

(١٠)

لم يبقَ علينا، كيما نستكمل صورة الأوضاع التي واجهها ابن معقل في «بعلبك»، سوى أن نُضيف اشارة تتعلق بالوضع السياسي فيها.

كانت المدينة يومذاك إمارة، يحكمها أمير أيوبي، هو بهرام شاه بن فُرّخ شاه، الأكثر شهرة بلقب الملك الأمجد (حكمها: ٥٧٨ ـ ٥٦٢٧ هـ / ١١٨٢ ـ ١٢٢٩ م). وكان هذا الأمير، شأن الكثيرين من أفراد البيت الأيوبي وملوكه، معنيّا بالثقافة وشؤونها «أديباً فاضلاً شاعراً محسناً جواداً ممدّحاً كاتباً. وهو أشعر بني أيوب، وشعره مشهور» (شفاء القلوب / ٢٢٣). وكان يتمتع بمهارة ديبلوماسية، ساعدته على أن يستمر بحكم المدينة تسعة وأربعين سنة. مما كان سبباً في ضمان حد من الاستقرار والهدوء في منطقة حكمه.

(١١)

والظاهر ان ابن معقل لم يلقَ كبير صعوبة مع الملك الأمجد. فمثله بُغية الملك الشاعر، فضلاً عن اعتبارات سياسية سنعرض لها بعد قليل..

«فحظي عنده» (عن الذهبي: بغية الوعاة / ١٥١)، و «قرّر له جامكية» (الوافي: ٧/ ٢٣٩) أي راتباً معلوماً. وذلك أمر علينا أن نلتقط مغزاه.

حقاً اننا نعرف الأمير الأيوبي أديباً فاضلاً شاعراً. وتلك وشيجة بين أهل الثقافة، لا يمكن تجاهل دورها في التقريب بين الفقيه والأمير. لكن الأمجد رجل سياسة قبل كل اعتبار. يعرف ما يريد، ويتمتع بمهارة سياسية وديبلوماسية ممتازة. بحيث أنه أفلح في الاحتفاظ بامارته مدة نصف قرن تقريباً. وهو انجاز غير عادي وفريد، في عصر كان الحكم فيه تركة أيوبية، يتنازعها امراء المدن الأيوبيون فيما بينهم. لا يتورع أحدهم، في سبيل بغيته، عن وسيلة من وسائل الحرب أو دسائس السياسة.

إذن، فمن حُسن الفهم وراجح الرأي، أن نضعْ العلاقة الطيبة بين ابن معقل والملك الأمجد، في إطارٍ من سياسة هذا الأخير لإمارته. ولن يصعب على القارىء الحصيف الذي رافقنا منذ بداية هذه السيرة، أن يتصوّر تصوراً ما المعنى العملي لهذا الكلام. خصوصاً وأنه أصبح يعرف ما يكفي عن التركيبة السكانية الجديدة للمدينة.

نتصوّر أن الأمجد، وهو السياسي المحنّك، كان يعي بشكل كافٍ، ان من أوليات فن ممارسة الحكم، وجود قنوات اتصال بين الجمهور ورأس السلطة. نعرفه نحن اليوم، في الشكل الحديث للدولة، بشكل مؤسسات سياسية. ولكنها كانت في تلك الأيام قيادات من درجة ما، أدنى من الدرجة الأولى طبعاً. وكذلك فانه كان يعي حتماً ان تلك الجماعات الشيعية، التي انصبّت على مركز إمارته «بعلبك»، قادمة من مرابعها الأصليّة التاريخية في الجبال الشرقية، كانت، مثل كل جماعة حديثة الهجرة إلى مدينة ذات مركزية سياسية محلّية، ولم تحقّق اندماجاً في القوالب الاجتماعية السائدة. ولم يمر عليها الوقت الكافي لُتقيم بُناها الخاصة بها، بما يتناسب ومقتضيات العيش في المدن. حيث يقوم نمط من السلطة، يختلف تماماً عن سلطة الأعراف والتقاليد، التي نعرف أنها تسود عادة في التجمعات الانسانية التي لا تمتع بالصفة المركزية.

اذن، فعندما قرّب الملك الأمجد ابن معقل، فـ«حظي عنده»، على حد تعبير الذهبي، أو «نفق عليه» على حد تعبير الصفدي، السالفي الذكر،

فـ «قرّر له جامكيّة»، لم يكن يقوم بعمل من أعمال البرّ، أو يعبّر عن إعجابه بمواهب الشيخ المتعدّدة، أو حتى يتشبّه بكبار الملوك، الذين دأبوا على تزيين قصورهم بأهل العلم والأدب. فقد كان له في كل ذلك عن ابن معقل مندوحة في مَن سواه. وهم من حوله غير بعيد. بل الشأن كل الشأن فيما نرى، في خصوصية هذا الفقيه الشيعي البارز. لقد كان على حاكم «بعلبك» أن يجاري المتغيرات الثقافية التي كانت تحدث بموازاة ذلك المتغير السكاني. بحيث أن الحكم بات بحاجة إلى أدوات حكم جديدة. وها هو الاختيار قد وقع على ابن معقل. أو لعل هذا هو الذي اختار، بمعنى أو بآخر. فالحقيقة اننا لا نعرف مَن، بين الشيخ والأمير، هو الذي اختار الآخر بادي الرأي.

من الواضح أن مهمة ابن معقل لم تكن بالمهمة السهلة. فقد كان عليه أن يوفّق عملياً بين وضعه ومهامه بوصفه فقيه قومه، وبين متطلبات الاقتراب إلى هذا الحد من السلطة. والفقيه الشيعي كان دائماً يحرص على الابتعاد عن السلطة وأهلها، كي لا يقع في مثل هذا المأزق. ولكننا نعتقد أن شخصية الملك الأمجد، قد جعلت الأمور أكثر سهولة مما يبدو لأول وهلة. فقد كان رجلاً مثقفاً، واسع الاطلاع، يتحلّى بالمرونة والمرحمة. لا يرجو الا يُترك ليحكم امارته بهدوء، في ذلك المعترك المضطرم من حوله.

كل شيء يدل على ان ابن معقل نجح في مهمته ذات الجناحين، نجح في رعاية شؤون الشيعة في «بعلبك» ومنطقتها. ونجح في علاقته مع أمير المدينة. أي أنه أعطى وأخذ. وهو نجاح يجعلنا نوافق الصفدي والذهبي دون تردد. حيث وصفاه معاً بانه «كان وافر العقل». وحقاً فان النجاح في ذلك التوفيق الصعب، يحتاج إلى رجل ذي عقل وافر.

فمن جهة، يبدو ان علاقته بالملك الأمجد ظلّت ممتازة، طيلة المدة التي شغل فيها هذا سدّة الامارة. أي حتى سنة ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩ م. يشهد لذلك نصّا الذهبي والصفدي، اللذين سبقت الاشارة إليهما أكثر من مرة: «حظي عنده» و «نفق عليه». وما من اشارة تقول ان هذه الحظوة انقلبت إلى ضدها. وسكوت المؤرخ هنا دليل. لأنه في مقام البيان. المقصود، ان العلاقة الحسنة، دليل على استمرار التوافق، ضمن الأهداف التي يرمي إليها كلٌّ منهما. وهذا واضح.

أما بالنسبة للجهة الأخرى. أعني ما يتعلّق برعاية ابن معقل شؤون الشيعة في «بعلبك» ومنطقتها. فانه لمن حُسن الحظ حقاً، أن نجد اليوم، وبعد هاتيك القرون، نصّاً، بل اثنين، يمكن أن يُلقيا الضوء على أعمال ابن معقل.

النص الأول نجده عند الصفدي والذهبي أيضاً، بمؤدى واحد تقريباً. وان اختلفا قوة وسطوعاً. اختلافاً منشؤه تفاوت مقدرة كلٌ من الكاتبين على الرؤية التاريخية، وعلى حُسنِ اختيار الكلمة. ومعلوم عند مَن خبر الرجلين، ان الذهبي يفوق صاحبه كثيراً في هذا الميدان. وان كان الصفدي يتفوّق عليه في الخبرة بأعلام منطقته خصوصاً. وعلى كل حال، فان تطابق الفكرة عند الرجلين أمر جدير بالإعتبار.

يقول الصفدي في المصدر السابق الذكر: «وانتفع به ـ أي بابن معقل ـ رافضة تلك الناحية» يعني «بعلبك» أو بالأحرى ما هو أوسع من المدينة. وقد عرفنا مما سبق، ان أرباضها والقرى المحيطة بها كانت شيعية من قبل المدينة. و «انتفع» كلمة عامة جداً، تقول أكثر من المقصود، دون أن تحدّد. أما الذهبي فيقول: «وعاش به رافضة تلك الناحية». و «عاش» خلافاً لـ «انتفع» كلمة قوية جداً، تُحضر أمام القارىء حالة تغييرية، يقابلها حكماً «مات» أو «عُدم». أي أن الذهبي يضع قارىء نصه في جو حالة انتقالية بين الكلمتين المتضادتين، المصرّح بها والمتضمَّنة، من حالة العدم أو الموت إلى حالة العيش. ومع ذلك فان هذا لا يوضح لنا حقيقة ما حدث. لكن علينا أن لا نكلف الذهبي فوق ما في وسعه. فما هو باحث اجتماعي أو سياسي، ليصف لنا التحوّلات التي جدَّت على الشيعة في «تلك الناحية» بفضل الشيخ ابن معقل، بل نحن أكثر قدرة منه في هذا الميدان، بفضل مناهج البحث الجديدة. وبالدرجة الأولى بفضل البُعد الزمني الذي يفصل بينناوبين موضوع الدراسة. الأمر الذي يمنحنا فرصة لرؤية أفضل وأوسع. ولكننا مع ذلك سنبقى مُستهدين بنصّه الثمين.

لقد أصبح القارىء الآن يعرف، ان وجود الشيعة في «بعلبك» وناحيتها، كان، رغم حجمه العددي، خامداً لا أثر له. وذلك بسبب انه كان طارئاً على المدينة. لم يتمثّل في القوالب السياسية والاجتماعية القائمة فيها.

وهذا أمر مألوف في الجماعات الحديثة الهجرة. حيث تتكسّر من حولها بُناها التقليدية. مثلما تتكسّر قشرة البيضة عن الفرخ الحديث الولادة. فتنقله دفعة واحدة من شروط عيش إلى شروط أخرى جديدة. حيث نجاحه في الحياة الجديدة مرهون بالتكيف مع مقتضيات البيئة الجديدة، التي صار إليها وشروطها.

ومن المعلوم عند العارفين بذلك العصر، ان الصيغة السياسية ـ الاجتماعية كانت تتقوّم بعمودين، هما السياسي والفقيه. وما هذا بالأمر البدع، بل هو الشأن أينما ولّينا وجهنا، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، مهما اختلفت القوالب والأنماط. السياسي هو السلطة والحكم، أياً كان اللقب الذي يحمله. والفقيه هو المثقف النموذجي العضوي، حامل وحامي الثقافة المنتمية. ودائماً كان التوفيق بين الحكم والثقافة مشكلة مشكلات كافة أنماط الحكم.

هذا، ولقد كان الوجود الشيعي في «الشام» قد نجح، في فترات زمنية متقطّعة، في تحقيق نوع من التوافق بين السياسي والفقيه. هو حقاً لم يكن توافقاً محكماً، ولم يُعترف به أبداً. لأن السياسة والسياسي لم يصدرا فيه عن الثقافة ومشروعها السياسي. لكن السياسة هي فن الممكن كما يقولون.

أُشير بذلك إلى الإمارة الحمدانية في «حلب» (٣٣٣ ـ ٣٩٩ هـ / ٩٤٤ ـ ١٠٠٨ م) وامارة بني عمار في «طرابلس» «أواسط القرن الخامس ـ ٥٠١ هـ / أواسط القرن الحادي عشر ـ ١١٠٧ م). أما «جبل عامل» فهو نموذج مختلف. حيث الاقطاعي المحلّي حلّ مكان الأمير، وهو دونه موقعاً وتمثيلاً. لكن الوضع الجغرافي للجبل، أعطاه أن يكون كياناً مستقّلا ثابتاً، يعمل فيه الفقيه بحريّة تامة. خصوصاً يوم كان مركز السلطة بعيداً. ولذلك ظل نموذجه ينمو باستمرار، في حين سقط الآخران.

من الواضح عند القارىء الآن، أن «بعلبك»، يوم نزلها ابن معقل، لم تكن شيئاً من هذا ولا من ذاك. كانت قد بدأت تصبح وعداً وتحفزاً. لا بدّ له لكي يُثمر ويؤتي أُكُله من أن يتقوّم بذينك القوامين، أعني السياسي والفقيه. وان لم يكن من سبيل إلى الاثنين معاً، فلا بد من الفقيه على الأقل. فقد رأينا نماذج نمت وازدهرت بالفقيه وحده، في ظل سلطة على شيء من الحياد. و «جبل عامل» هو أسطعها.

من المستحيل أن نقول اليوم، وبعد ثمانية قرون تقريباً، ماذا فعل ابن معقل في «بعلبك» بالضبط، وماذا كان نهجه. ولكن ماذا تقول وقد رأيت طفلاً بعد غياب وقد نما واستطال؟ يمكنك أن تقول: انه نما، فحسب. ولكنك لن تستطيع، بالحدس وحده، ان تقول، مثلاً، بمَ كان يتغذى، وكيف هي العناية التي تلقاها... الخ. ولو انك تعلم علم اليقين أنه لقي عناية حسنة، ممن هو أهل لأن يمنحها. بدليل امارات العافية التي تبدو على وجهه، وقوامه الفارع المتناسق الأعضاء. وهكذا فعندما قال الذهبي، ان الشيعة في ناحية «بعلبك» قد عاشوا بابن معقل، بعد أن لم يكونوا شيئاً مذكوراً. فانه سجّل ملاحظة كتلك. وهي ملاحظة أيدها وأكدها مسار تاريخي لم ينقطع من بعد. حيث غدوا في المدينة و «تلك الناحية» القوة السياسية دون منازع، ثم برزت أسرة آل الحرفوش، تعبيراً عن الواقع الجديد.

على اننا، وإن خفيت علينا تفاصيل أعمال الرجل في منزله الجديد، فاننا على ثقة من أمر لا مراء فيه. هو ان للفقيه الشيعي بين قومه مكان لا يمكن أن يشغله سواه، ودور ليس في وسع غيره أن يؤديه. والعارفون بالثقافة الشيعية، يعرفون جيداً أنها تمتّعت برؤية سياسية محدّدة وواضحة، مركزها الفقيه. حتى قبل أن تؤسّس «ولاية الفقيه» كفكرة سياسية ومفهوم للشرعية ومشروع للحكم بشكل رسمي، ويُستخرج لها الدليل الفقاهتي من قلب النص. وآية ذلك أن نلاحظ ان الجماعات الشيعية لم تُسلم قيادها يوماً لغير فقيه.

هوذا ما يجعل «تفاصيل أعمال الرجل» مجرد تفاصيل. كان من المفيد جداً أن نعرفها، ونأسف كثيراً لأن النصوص حولها غير وافية. ولكنها حتماً لم تخرج على القاعدة في قليل ولا كثير، وأنّى لها. وأيضاً هذا ما لا يمكن للذهبي أن يراه أو يفهمه. لأن نموذج الفقيه كما خبره ووعاه مختلف كثيراً. والانسان، أي انسان، إنما يرى الأشياء ويدركها كما هي مألوفة عنده، ومن خلال منظومة الأنماط التي خبرها، وليست كما هي بالفعل. ومن هنا جاءت كلمته «عاش» قوية معبّرة. ولكنها غير مبرَّرة ولا مقنعة، إلا لقارىء يستطيع أن يستكملها ويمعّنها من مكنوزه هو.

يؤيد هذا المذهب في فهم نص الذهبي ومنهج ابن معقل، نص آخر نجده عند الذهبي نفسه، ولكنه، هذه المرة، في (سير أعلام النبلاء: ٢٣/٢٢٣) يقول فيه: «كبير الرافضة... سكن بعلبك في صحبة الملك الأمجد... وتخرّجوا به في المذهب». ونجد ان من المستحسن أن نذكّر بأن الذهبي دقيق العبارة، تشفّ كلمته عن دخيلته. نقول هذا إغراءً للقارىء بأن يتجمّل معنا بالصبر، في هذا التدقيق الذي لا ينتهي.

وقولته «كبير الرافضة» واضحة مبرَّرة. فنحن نعلم أنه كان أكبر فقهاء الشيعة في «الشام» في زمانه. ثم ان امرءاً عاش به بنو قومه، لا بد أن يكون كبيراً بينهم. ولكننا نلاحظ أنه لم يعطه هذه الصفة، حيث ترجم له في كتابيه الآخرين (العبر) و (تاريخ الاسلام). واننا نعرف ان (سير أعلام النبلاء) هو من أواخر ما كتب. إذن، فهو يمثّل مرحلة نضج متقدمة عند كاتبه. واذن، أيضاً، فعبارة «كبير الرافضة» تحكي انطباعاً ناضجاً في ذهن الذهبي. لا ريب أنه نتج عن ملاحظة دوره وأعماله في «بعلبك» خصوصاً. وهو الذي اطّلع على مصادر لم تصل إلينا. نقول «في بعلبك خصوصاً» لأنه لم يكن له في غيرها كبير شأن.

أما «تخرّجوا به في المذهب»، فهو يشير إلى أحد تلك التفاصيل التي أسفنا كثيراً فيما سبق لضياعها. وتحليل هذا النص القصير، سيصل بنا إلى استنتاج مؤيد لكل ما حصل في يدنا حتى الآن.

والنص يقول اجمالاً: ان ابن معقل قد أسّس من حوله حركة دراسة أنجبت فقهاء. وبدلالة الإشارة نفهم أنها كانت في «بعلبك» دون ريب. ومبنى «تخرّجوا» بواو الجماعة، يقول أنهم كانوا، أي أولئك الفقهاء، كثيرين. و «في المذهب» نصٌّ على أن الدراسة انصبّت على الفقه الإمامي، وعلى العلوم والمعارف المهيئة له والمتصلة به. وهذا كشف هام جداً. انها الاشارة الوحيدة، بقدر ما نعلم، إلى أن «بعلبك» كانت موطناً لعمل رائد كهذا، في حجمه وتوجهه. يعمل على إعادة الحياة إلى الحركة العلمية والفكرية الشيعية في «الشام». بعد أن خمدت بتدمير كافة مراكزها، خصوصاً «حلب» و «طرابلس». وذلك قبل قيام النهضة الكبرى، التي انطلقت من «جزين» بعد قرن ونصف تقريباً.

الدلالة التاريخية في هذه المحاولة، ليست فيما أنجزته، وان كنا لا نقلّل من أهميته. ولكن في دلالته على حجم النقلة النوعية، التي كانت قد تحقّقت في «بعلبك» حتى ذلك الحين، على المستوى الاجتماعي، بفضل وجود ابن معقل فيها.

لقد تعلمنا من ملاحظاتنا الكثيرة، ان الجماعة الشيعية لا تُنتج فقهاءها إلّا وهي في لحظات الانطلاق، أو حالات الاطمئنان والاستقرار. فإذا أحست بالخطر يحوم من حولها عقمت، أو تحوّلت إلى مكان أكثر أماناً. والمثال على النموذج الأول «حلب» بعد الزنكيين، وعلى الثاني «جباع» بعد الفتح العثماني. والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة. والموضوع بذاته يستحق اهتماماً خاصاً.

إذن، فعندما تشرع الجماعة الشيعية في «بعلبك» في انتاج فقهائها، فمعنى ذلك أنها قد بدأت تحس بذاتها، وتمارس خصوصيتها الثقافية، وتُشفى من آثار ما حاق بالتشيع في «الشام» كله. لست أعني هنا مبادرة ابن معقل في هذا الميدان ودوره فقط، ولكن أيضاً، وبالدرجة الأول، استجابة الجمهور وتفاعله معه. الدلالة التاريخية هي هنا. من الواضح ان ابن معقل لم يكن يمكن أن ينجح في مبادرته، لولا استجابة تلتقي معه في منتصف الطريق.

ولكن، مَن كان أولئك الفقهاء الذين تخرّجوا بابن معقل في «بعلبك»؟

الحقيقة أننا لم نعثر إلّا على اثنين منهم. هما نجم الدين، أحمد بن مُحسّن، المعروف بابن ملّي الأنصاري (٦١٧ ـ ٦٩٩ هـ/ ١٢٢٠ ـ ١٢٩٩ م). البطل المجاهد، الذي نظّم وقاد حرب عصابات شعبية ضد المغول في «بعلبك» سنة ٦٥٨ هـ/١٢٥٩ م. وهو ثاني أبطال هذا الكتاب. وأبو الحسن، علي بن أحمد المعاوي، المعروف بابن العقيب (حو: ٥٩٠ ـ ٦٧٤ هـ/ ١١٩٣ ـ ١٢٧٥ م) الذي اشتهر فيما بعد بالنحو (بغية الوعاة/ ٣٢٨ وذيل مرآة الزمان: ٣/١٣٨). أما التلامذة الباقون المفترضون، فقد ضاع ذكرهم، مثلما كاد يضيع ذكر شيخهم.

(١٢)

والآن، كيف انتهت مغامرة ابن معقل؟

الجواب: ابتلعتها أمواج السياسة، مثلما كانت قد طفت على سطح حالة سياسية محليّة، مرهونة بشروط محليّة، لا يمكن، نظراً للوضع السياسي الاقليمي، إلا ان تكون مؤقته.

فلقد سبق أن عرفنا الملك الأمجد سياسياً وديبلوماسياً دقيقاً بارعاً. وان براعته ودقته هي التي أعطته أن ينفرد بحكم «بعلبك» مدة نصف قرن تقريباً. وكان من براعته انه عمل على أن يُقيم حكمه للمدينة، انطلاقاً من التوازنات القائمة فيها. وقد نجح ابن معقل فيما نجح فيه على قاعدةٍ من هذه السياسة.

ونقول الآن، ان هذه السياسة انتهت مع الملك الأمجد في السنة ٦٢٧ هـ / ١٢٢٩ م. ففي تلك السنة انتُزعت منه امارة **«بعلبك» قوة واقتداراً.** بعد ان صارت الأمور إلى حدّ لم تعد تجدي معه الدقة والبراعة. والذين خلفوا على أثرالأمجد كانوا من طينة أخرى. ينظرون إلى أمور السياسة بمنظار مختلف تماماً. «بعلبك» بالنسبة إليهم مجرد مدينة صغيرة لا شأن لها بالنسبة للامارة الشاسعة. أما التوازنات الداخلية فيها، فهو أمر لا يعني لهم شيئاً على الاطلاق. هذا إذا كانوا يدركونها.

المهم، انه مع نهاية حكم الملك الأمجد، انتهى نصف قرن من تاريخ «بعلبك»، امتاز بالهدوء والسكينة. وبدأ عهد جديد، غرقت فيه المنطقة كلها في الفوضى والنزاعات العسكرية والسياسية. التي تعود بالدرجة الأولى، إلى صراعات امراء البيت الأيوبي بعضهم مع بعض، على حطام الملك الشاسع، الذي خلّفه لهم مؤسس بيتهم صلاح الدين. وهي فترة بلغت ذروتها بالاجتياح المغولي. ولم تنته إلاّ بصعود المماليك إلى سدّة الحكم.

(١٣)

بالنسبة لما بقي من سيرة ابن معقل. فالحقيقة انه لم يبق هناك الكثير مما يُقال. وانما هي بقية عمر امرىء أدى ما عليه، حين كان الأداء ممكناً، والريح مؤاتية. زرع نفسه في الآخرين. والذين يزرعون أنفسهم لا ينتظرون الحصاد. لأن الحصاد يكون من بعدهم، أحياناً بوقت طويل. فالتغييرات

التي موضوعها الناس تنضج ببطء شديد، بحيث تفوت عمر مَن بدأها. ونحن نتصوّر انه استمر فيما كان فيه وقتاً ما، من بعد صاحبه الأمجد. **فالناس عادة يتعلقون بيومياتهم وأسلوب حياتهم المعتاد، ولا يتخلّون عنها دفعة واحدة، إلاّ لسبب قاهر ينالهم مباشرة. ولم يذكر أحد ان ابن معقل أصيب بشيء من ذلك. ثم ان وصول التغييرات السياسية العامة إلى خصوصيات الأفراد، يقتضي بعض الوقت. إنما في النهاية سيكون الذي لا بد أن يكون.**

في هذا الاطار نضع نص اليونيني (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ١١)، الذي يقول فيه، انه، أي ابن معقل «انتقل إلى حماة، ثم عاد إلى بعلبك». ونحن نفهم من هذا الكلام، انه أراد الابتعاد عن «بعلبك» لفترة، لسبب من تلك الأسباب الكثيرة، التي يمكن للقارىء أن يتصوّرها، بعد أن صار يعرف ما يكفي عمّا جرى في «بعلبك» خصوصاً، وفي المنطقة عموماً. ونظن ان اختيار «حماة» دون سواها لا خصوصية فيه ولا دلالة له. فما من سبب يدعونا إلى القول، بانه كان له فيها مأرب خاص. كل ما في الأمر أنه أراد أن يكون بمنأى عن حيث تضطرم الأحداث. وربما اعتقد ان الأمر كله سيكون مجرد عاصفة عابرة. لكن لا يفوتنا أن نلاحظ، أنه لم يلجأ إلى مسقط رأسه «حمص». وهي أقرب إليه من «حماة». ونفهم من هذا انه لم يعد له مكان في وطنه الأول. المهم، انه في النهاية عاد إلى «بعلبك». لكن المدينة التي عرفها خلال ما يقرب من عقدين من الزمان، كانت قد أصبحت في الماضي. فـ «تزهّد وانقطع. إلى أن توفي في دمشق، ليلة الخميس المسفرة عن الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وأربعين وستمائة. ودُفن في صبيحتها يوم الخميس بعد صلاة الظهر بسفح قاسيون» (تكملة / ١١٧ ـ ١٨).

(١٤)

نختم البحث بالحديث عن آثاره، المشار إليها في المصادر التي استعنّا بها في وضعه. لكننا لا ندّعي اننا استفرغنا الوسع في هذا المجال. وانما

هي فوائد التقطناها خلال البحث عن عناصر سيرته. فآثرنا اثباتها كي لا تضيع. خصوصاً وأننا سنعرف أن أحد كتبه لا يزال موجوداً. فعسى أن يقيّض الله له مَن يهتم بنشره. مما سيكون مساهمة جلّى في إحياء تراث هذا العالم الكبير.

- (الروضة) يشير إليه في (ذيل مرآة الزمان: ٢/ ٥٩). والظاهر أنه كتاب أدبي.

- (ديوانه) رآه ابن الفوطي في خزانة كتب المرصد الذي أنشأه الخواجا نصير الدين الطوسي في «مراغة». وذلك في السنة ٦٦٣ هـ/ ١٢٦٥ م (تلخيص مجمع الآداب / ١١). فلعله من الكتب التي نهبها المغول أثناء اجتياحهم المنطقة. ولكن أكثر مَن ترجموا له يذكرون شيئاً من شعره.

- (المآخذ على شرّاح ديوان أبي الطيّب المتنبي). وفيه البيان عن أوهام ابن جنّي والواحدي وأبي العلاء والتبريزي والكندي. نسخته الوحيدة بمكتبة «فيض الله» في «اسلامبول» برقم ١٧٤٨، وعدّة ورقه ٣٧٨ ورقة. وقد صوّره معهد المخطوطات، التابع لجامعة الدول العربية. وهو مخزون في مكتبة المعهد بالقاهرة برقم ٦٩٢. (فهرس المخطوطات المصوّرة: ١/ ٥١٦).

- (مختصر الأنساب) كتاب يُنبىء اسمه عن موضوعه. ولا تُعرف له نسخة.

- (نظم الايضاح والتكملة) وقد سبقت الاشارة إليهما. وهما مفقودان على الأرجح.

* * * *
* * *
* *
*

مصادر البحث

- **آغا بزرك:**
  - الذريعة.
  - طبقات اعلام الشيعة.
- **أحمد بن ابراهيم الحنبلي:**
  - **شفاء القلوب في مناقب بني أيوب.**
- **اسماعيل باشا البغدادي:**
  - **هدية العارفين.**
- **ابن خلكان:**
  - **وفيات الأعيان.**
- **الذهبي:**
  - سير أعلام النبلاء.
  - العبر في خبر من غبر.
- السيوطي:
  - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.
- الشوشتري:
  - مجالس المؤمنين.
- ابن الصابوني:
  - تكملة اكمال الاكمال في الأنساب والألقاب.
- الصفدي:
  - الوافي بالوفيات.
- ابن الفوطي:
  - مجمع الآداب.
- الفيروز ابادي:
  - البلغة في تاريخ أئمة اللغة.
- محسن الأمين:
  - أعيان الشيعة.
- اليونيني:
  - ذيل مرآة الزمان.

(٢)

ابن ملي الأنصاري البعلبكي

أحمد بن محسن

(٦١٧ ـ ٦٩٩ هـ/ ١٢٢٠ ـ ١٢٩٩ م)

ابن ملي الأنصاري

البطل في صورة مجاهد

غادرنا بابن معقل البطل في صورة رائد. والريادة والرمزية حين يكون موضوعها انسان، هي نمط من أنماط القيادة، في مرحلة من مراحل صيرورة الجماعة. حين يكون المطلوب مجرد مركز جاذب باتجاه قلب الجماعة. حيث تكمن ذاتيتها الخاصة، المذخورة في الثقافة. ولكنها، أي الذاتية، في تلك المرحلة، تكون مفتقرة إلى التعبير المادي عنها، إلى مَن يمثّلها. فيأتي البطل ـ الرمز ليؤدي دوره النفس ـ اجتماعي المطلوب. وينقلها إلى طور جديد، تغدو فيه أكثر من مجموع أفرادها: جسداً قائماً له إرادة وفعل. وهو شرط لكل انجاز جماعي.

ولن نبعَد حتى نرى أولى نتائج النقلة الجديدة، التي يعود الفضل فيها لابن معقل، عبر سيرة البطل الثاني، بطل هذه السيرة، في «بعلبك» نفسها.

(١)

وابن ملّي رجل تاريخي. رغم أنف الذين كتبوا التاريخ، فتجاهلوه وكتموا دوره الريادي، في لحظة من أدق وأقسى ما يكون. اجتمع له من شرف الريادة وبُعد الأثر وأسباب العظمة، ما يؤهله لأن يكون في صف أعاظم الفقهاء القادة. مثل الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ق: ٧٨٦ هـ / ١٣٨٤ م) والمحقق الثاني، علي بن عبد العالي الكركي (ت: ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م). لولا اختلاف الزمان وأهله. فكأنه التماعة في غير أوانها. واحد من أولئك العظماء، الذين يسقطون سقوطاً في الزمان الغلط. وربما صحّ القول أيضاً: وفي المكان الغلط.

انه نجم الدين، أحمد بن مُحسِّن (بضم الميم وتشديد السين المكسورة) بن ملّي الأنصاري البعلبكي (٦١٧ ـ ٦٩٩ هـ / ١٢٢٠ ـ ١٢٩٩ م). **أول فقيه شيعي إمامي أنجبته «بعلبك». «أحد أذكياء الرجل وفضلائهم في الفقه والأصول والطب والفلسفة والعربية والمناظرة» (مرآة الجنان: ٤/ ٢٣١) «كان متبحراً في العلوم، كثير الفضائل، أسداً في المناظرة، فصيح العبارة، ذكياً، متيقظاً، حاضر الحجة، حاد القريحة، مقداماً» (ذيل مرأة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠). ولا عجب، فانه، وهو الرجل الكفوء، قد جنى معارفه من مختلف مراكز العلم الاسلامية: «دمشق»** و «حلب» و «بغداد». متلقياً ومتعلماً ثم مدرّساً ومفتياً ومناظراً. بعد أن تتلمذ **لمدة طويلة على شيخه الأول،** عز الدين، أحمد بن علي بن معقل المهلبي الحمصي في «بعلبك». ومعلوم ان لأول الشيوخ الأثر الأبعد والأكثر رسوخاً في تلميذه. خصوصاً حين يكون مثل ابن معقل، الذي عرفناه وعرفنا فضله، من سيرته التي غادرناها قبل قليل.

إلا أن النقطة المضيئة في سيرته، إلى حد السطوع والتألق. أنه، بما تحلّى به من صفات، وخصوصاً الإقدام، كما وصفه بلديه اليونيني، قد نجح في أن يكون ضمير قومه، بل أمته، في لحظة من أشد اللحظات وأقساها. يوم اجتاح التتر «دار الاسلام» من مشرقها، ذلك الاجتياح المهول. وشمل اجتياحهم المنطقة الشامية، ومنها وطن ابن ملي «بعلبك» سنة ٦٥٨ هـ / ١٢٥٩ م. فنظم وقاد حرب عصابات شعبية ناجحة في وجههم، في «بعلبك» وجبالها، في وقت تهاوت فيه العروش، ولم تثبت الجيوش النظامية، من «تركستان» إلى أبواب «مصر». وتلك مبادرة فريدة في تلك الأيام السوداء، وذلك درس حقيق بأن يُقرأ اليوم ويُستعاد.

هذان الملمحان في شخصيته: مشاركته العلمية الواسعة، وما تحلّى به من صفات قيادية أهلته لأن يكون رجلاً تاريخياً، هما اللذان ذكّرانا بالشهيد الأول والمحقق الثاني. فكلا هذين قد نهل من مختلف المشارب. وطوّف في مختلف حواضر العلم الاسلامية، طلباً للقاء كبار الشيوخ. لم تحُل بينه وبين بغيته حدود المذاهب. وكلاهما قد تكشّف عن قائد تاريخي. الأول

عبر قيادته الطموحة لمحاولة إقامة الدولة المجسّدة لمفهوم الشرعية كما هو مذخور في الثقافة. والثاني عبر قيادة لم شعث الشعوب الايرانية، على أثر النهضة الصفوية. وسيأتيك خبر الاثنين.

لكن سوء حظ ابن ملّي، فيما يبدو لنا، انه لم يصادف لحظته: رجل تاريخي دون تاريخ.

(٢)

ولقد كان من سوء حظ ابن ملّي، ثم من سوء حظنا منه، ان ضاع ذكره من بعده ومُزّق كل ممزق. فالقليل القليل الذي تركه لنا عنه المؤرخون وأهل التراجم والطبقات ليس يشفي غليلاً أو بالأحرى يحرّك الغليل ولا يشفيه. فضلاً عن أن أكثره قد نُسخ نسخاً. وقد يأخذه مؤلف عن آخر، بعد ان يُجري عليه عمليات التعديل والتشذيب التي يراها، بحيث تناسب غرضه أو هواه أو الاثنين معاً. دأب هذا القبيل من الكتّاب ـ النسّاخ، أو ذوي المنهج الضيّق المريض. وبالنتيجة صار الرجل صاحب شخصية عجيبة، تجمع بين المتناقضات. فهو حسب نقل الصفدي «مُشتلق يُخل بالصلوات» (الوافي بالوفيات: ٧/ ٣٠٥). في حين يشهد اليونيني، في عبارة ضاع جزء منها أنه «كان كثير التلاوة للقرآن العزيز» (ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠). وبينما يصرح هذا الأخير بتشيعه قائلاً: «كان إماماً في مذهب الشيعة يقتدى به»، نرى السبكي يبرّر نظمه في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) بتجاهل هذا الجزء من سيرته، حتى الاسم سطا عليه النسّاخ، فصار «ابن مكي» في (ذيل مرآة الزمان ومرآة الجنان). والمصدر الأساسي الذي يقدم لنا معلومات أصيلة عن الرجل هو (ذيل مرآة الزمان) للقطب اليونيني، موسى بن محمد الحنبلي (ت: ٧٢٦ هـ / ١٣٢٥ م)، بلدي ابن ملي ومعاصره. فهو بهذا الاعتبار مصدر موثوق إلى حد كاف، وان يكن وحيداً. هذا بالاضافة إلى (طبقات الشافعية) لجمال الدين، عبد الرحمن الاسنوي (٧٠٤ ـ ٧٧٢ هـ / ١٣٠٤ ـ ١٣٧٠ م)، الذي يدعم شهادة اليونيني ضمناً. والذي يبدو أنه استقى معلوماته عمّن عرف ابن ملي أثناء حضوره بلدة «إسنا»، في ظروف سنتحدث عنها فيما يلي.

نلاحظ أيضاً، ما دمنا في سبيل الحديث عن مصادر سيرة الرجل، ان لا ذكر له في أي من المصادر الشيعية. حتى في أوسعها وأكثرها استيفاء (أعيان الشيعة) للسيد الأمين. وهذه الملاحظة تعكس لنا أيضاً وأيضاً السلطان الطاغي للحر العاملي، **محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤ هـ / ١٦٩٢ م) وكتابه الشهير (أمل الآمل في علماء جبل عامل)، الذي ألقى بظله العريض على ميدانه. بحيث ان مواطن الضعف والقصور في الكتاب أصبحت، وعلى مدى زمني طويل يمتد إلى اليوم، مواطن الضعف والقصور في مستوى معرفتنا عموماً. وهذه ملاحظة يمكن وضع تحديد جغرافي لها. فالعمود الأساسي للكتاب، على الرغم مما يوحي به اسمه، هو الفقهاء الشيعة الذين عاشوا أو حققوا اتصالاً بالمراكز العلمية الشيعية في «جبل عامل» و «البقاع»، أي** «جزين» و «مشغرة» و «كرك نوح». بالإضافة إلى الذين عرفهم المؤلف بعد هجرته إلى «إيران». أما حين نتجاوز هذا المجال، وهذا يعني عملياً «بعلبك» ووسط وشمال «سورية»، فان هذا الكتاب الهام لا يقدم للباحث اليوم عوناً يذكر. ونحن لا نريد أن يوحي كلامنا هذا بوجود مخطط أو منهج لدى الحر العاملي. بل ان الأمر يتعلق بكل بساطة بخبراته ومصادر معلوماته.

(٣)

ان الباحث حيث يُقبل على سيرة ابن ملّي وأمثاله، ممن عاشوا حياة قلقة، عمادها التوفيق بين عناصر عدة، تختلف خارج ذاتهم اختلافاً بيّناً، يصل إلى حد التنافر والمواجهة، ـ لا يجد بدّاً من فصل مسلكياته، أي مسلكيات صاحب السيرة فصلاً تحليلياً. مدفوعاً بالرغبة في التركيز، وفصل كل ملمح في الذات موضوع السيرة عن الآخر.

ضمن هذا المنهج، فقد لجأنا إلى عمارة سيرة الرجل في دوائر ثلاث. تتقاطع في بعض النقاط، وتنفصل في أخرى. ولكنها كلها تنطلق من مركز واحد، يشكل الحافز السلوكي الأساس الذي أعطى السيرة صبغتها وخصوصيتها وتتقاطع عندها الدوائر الثلاث. هذا المركز الحافز هو الحاجة إلى التوازن.

فلقد كان ابن ملي فقيهاً بعلبكياً شيعياً. في زمن كانت فيه السلطة في المنطقة الشامية، سلطة السياسة وسلطة الثقافة، سنيّة خالصة. وهذه نقطة يصعب على القارىء العادي، المتحرّر من الأثقال. والذي ينظر إلى التشيع والتسنّن بوصفهما جناحين إسلاميين، ان يدرك أبعادها ويقدره حق قدرها. ولذلك فاننا لا بد أن نضيف، أن التسنن كان يومذاك الايديولوجيا الرسمية للسياسة والثقافة معاً. وكان قد نجح لتوه في انتزاع هذا الموقع من التشيع. على اثر معركة طويلة، شارك فيها أهلُ الثقافة، وخصوصاً الفقهاء، أهل السياسة. ولم تخلُ، مثل كل المعارك الحاسمة، من القسوة، سواء الأدبية منها أم المادية. وأحداث كبرى كهذه، تستتبع تغييرات استراتيجية، من شأنها أن لا تنتهي آثارها بمجرد انقضائها. بل تستمر لآماد طويلة، في النفوس كما في السياسة. يبرز منها على السطح سيادة المواقف الحادة الخالية من التسامح. وينتفي التعايش الطبيعي المرن. وتنتفي بالتالي كافة أشكال الحوار. ليحل محله نمط من التعايش الحذر. ولم يكن من سبيل لاختراق هذه البنية المتماسكة، الحذرة، إلاّ في مناطق جبلية بعيدة عن متناول السلطة. منها «جبل عامل» وامتداده البقاعي. الذي أفلح منذ الشهيد الأول (أواسط القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد) في بناء كيان ثقافي خاص به، فريد ومتميز في المنطقة الشامية. ولا يقل تماسكاً عن الكيان الثقافي الرسمي. ويفوقه مرونة بما لا يُقاس.

تلك هي الأرضيّة التي تقف عليها سيرة ابن ملّي، والتي منحت هذه السيرة خصوصيتها بالنسبة لما هو مألوف عند القارىء المطلع على سير فقهائنا. وما سيرة صاحبنا إلاّ محصلة معقّدة للنجاح في التعامل مع تلك الأرضية والتوازن مع عناصرها ثقافياً واجتماعياً. ثم الفشل فشلاً رائعاً في التعامل معها سياسياً. فشلاً يعود إلى أنها وضعته عند حدود الله، التي لا يجوز تعديها. التي منها حفظ بيضة الاسلام. وكانت تلك أزمة عمره. ومن هنا مدخلنا لدراسة سيرته في دوائرها الثلاث: الاجتماعية والعلمية والسياسية.

(٤)

بالنسبة للدائرة الاجتماعية.

فقد أشرنا إلى منبت الرجل في «بعلبك»، حيث وُلد سنة ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م. وكانت «بعلبك»يوم وُلد فيها مدينة ـ امارة، يحكمها أمير أيوبي. ولكن الأهم بالنسبة لهذه السيرة، ان المدينة نفسها كانت يومذاك قاعدة من القواعد القليلة للمذهب الحنبلي، قد ازدهر فيها، وفي القرية المجاورة لها «يونين»، كما عرفنا مما سبق. وكان الشيعة آنذاك يعمرون أرباض المدينة والقرى المجاورة لها. أما في المدينة نفسها فقد كانوا أقلية. ولكنها أقلية متجهة إلى الغلبة. بسبب الحركة السكانية المنهالة عليها من محيطها، وخصوصاً من القرى والمزارع التي كانت قائمة في الجبال الشرقية. ولعل ابن ملي قد وُلد في ربض من أرباضها، أو في احدى هاتيك القرى. ولا يتنافى هذا مع تضافر كافة المصادر على القول، انه وُلد في «بعلبك». فهذا الاسم كان، وما يزال حتى اليوم في الاطلاق الشعبي، يتناول منطقة واسعة من حول المدينة. بحيث أنك إذا أردت المدينة بالذات، كان عليك أن تخصّص.

مهما يكن، فقد عرفنا مما سبق أيضاً، أنه في الفترة التي وُلد وشبّ فيها ابن ملي، كانت «بعلبك» تحت حكم بهرام شاه بن فرّخ شاه، الأمير الأيوبي الأكثر شهرة بالملك الأمجد (حكم: ٥٧٨ ـ ٦٢٧ هـ / ١١٨٢ ـ ١٢٢٩ م). وان ابن معقل، آخر فقيه شيعي أنجبته «حمص»، نزل «بعلبك» في رعاية أميرها. وكان لنزوله أثراً حميداً بين شيعتها. وهم الذين كانوا في حالة تحفّز، استجابة للتطور الذي كان قد بدأ يشق طريقه في المدينة وناحيتها. فجاء هو وأعطى التطور العالق معنى وهيئة. على ما وصفنا بالتفصيل في سيرته، التي غادرناها تواً.

لا شك أن لهذا الوضع المتحرّك النامي علاقة كبيرة بخط حياة ابن ملي. بل يمكن القول، أنه هو أول إفراز للظواهر السكانية والثقافية الجديدة، التي كانت قد بدأت تشكّل وجه المدينة، وتُعيد تركيبها من

الداخل. الأمر الذي عبّر عنه الذهبي بقوة حيث قال: «وعاش به ـ أي بابن معقل ـ **رافضة تلك الناحية**».

من هنا، فان علينا أن ننظر إلى إنجاب «بعلبك» لأول فقيه منها، كعلامة تشير إلى أمرين هامين، يتصلان بدرجة وعي الجماعة الشيعية فيها، وبالظروف التاريخية التي كانت تجتازها.

أولهما: ان هذه الجماعة تدرك ذاتيتها، بل وخصوصيتها وامتيازها.

ثانيهما: انها تملك الفرصة لممارسة هذه الذاتية، ضمن حد مقبول من الشروط. منها، وعلى رأسها، قسط من الحرية والشعور بالأمن. وعليه فان من الممكن، أن نتطلع إلى الحادثة من زاوية الفقيه نفسه، فنلمح التطورات التي كانت عالقة في الجماعة التي أنجبته. أو من زاوية الجماعة عينها، فنرى سيرة الفقيه ابن ملي تحت اضاءة أفضل.

لكن، وفي كل حال، فانه ينبغي أن لا يغيب عن البال، انه في هذه الفترة التاريخية، كان التشيع في «الشام» تحت التأثير المتمادي للضربة الصليبية الكاسحة. التي أصابت منه أكثر من مقتل. سواء بفعلها المباشر أم غير المباشر. ونعني بهذا الأخير، دخول العناصر العسكرية في الصورة السياسية للمنطقة، واستيلائها على السلطة فيها. ومعلوم ان هذه قد قدمت تحت اشعار الجهاد، وتحرير «دار الاسلام» من الاحتلال. ولكنها حملت عداء خاصاً وصريحاً ضد التشيع. لا لسبب إلاّ لأنها تعرف أنه عصيّ على عمليات التوفيق. يعني أن بنيته الفكرية الصلبة لا تعطيه أن يمنحها الشرعية، لتحكم من تحت غطائها. الأمر الذي كان يمكن الحصول عليه بغاية السهولة من المذاهب الأخرى، ذات التجربة التاريخية الطويلة والتمرس في هذا الصنف من العمليات السياسية. ولهذا السبب وحده في الحقيقة، ناصبته العداء، وارتكبت ضد أهله، كل ما في وسعها من تضييق وتهجير وإفناء وقمع. ولم ينجُ من شرور هذه السياسة إلاّ جماعات قليلة، بفضل عزلتها وخمودها السياسي، بحيث بدت لها غير ذات خطر. ومن هذه الجماعات أولئك الذين كانوا ينزلون منذ قرون جبال «بعلبك» وأطرافها. ثم كان من حظ هؤلاء أن يبدأوا النهوض من جديد. مستفيدين من غياب سلطة مركزية

قوية. فضلاً عن انشغال أربابها بمشاكلهم الخاصة. ومن ذلك النزاع الذي كان عالقاً بين أمراء البيت الأيوبي.

بهذا الاطار، أو بالأحرى بالجانب الاجتماعي منه، ينبغي أن نضع وأن نفهم انجاب «بعلبك» لأول فقيه شيعي. ومن هنا رأينا فيه دليلاً ومؤشراً على التحول الكبير الذي كان يجري فيها، سكانياً وثقافياً، أو ثقافياً بموازاة **السكاني.**

إذن، فلقد وُلد ابن ملي في جماعة كانت، من الوجهة التاريخية الاجتماعية، تجتاز جسرها متجهة إلى طرفه الآخر. الذي هو حالة الوعي على الذاتية الثقافية والخصوصية، وما يتصل بذلك من شؤون السياسة. وكان هو، دون أن يدري طبعاً، أحد التعبيرات المبكرة عن هذا التحفز والصيرورة. ومن هنا فقد كان عليه، مثل كل الرواد، ان يُمضي عمره على الجسر، غير مستقر على أي من الضفتين. لم يكن في وسعه أن يطمئن ويستريح عند حالة ما قبل الجسر. كيف وهو نفسه تعبير عن حالة الصيرورة أو العبور في مجتمعه. كما لم يكن في وسعه أن يقفز وحده مجتازاً، وأنّى له وهو، بكل ما يعنيه، مرتهن بالصيرورة البطيئة لمجتمعه. مشدود إلى الماضي والمستقبل في آن. بحيث أن حاضره ليس إلا مركّبا من كليهما.

رأى المؤرخ اليونيني السطح البارز من كل هذا. أو، بتعبير آخر، الصورة الفعليّة للتوازنات الصعبة التي أفلح ابن ملي في السير بين نقاطها فسجل هذه الصورة العجيبة: «كان ـ أي ابن ملي ـ اماماً في مذهب الشافعي، وكذلك مذهب الشيعة يُقتدى به». وهذه حالة جد غريبة. خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن اليونيني كان فقيهاً حنبلياً متشدداً، من عائلة فقهاء. يُفترض فيه أن يعرف جيداً ما تعنيه كلمة «امام»، فلا يطلقها جزافاً. ونلفت النظر إلى تخصيص ذي دلالة هامة في النص. حيث وصفه بأنه كان اماماً في مذهب الشيعة «يُقتدى به»، رغم أنه وصفه بالامامة في مذهب الشافعي أيضاً، لكن دون أن يُضيف الاقتداء. وهذه اشارة واضحة لا لَبْس فيها إلى المكانة الخاصة التي كان الرجل يتمتع بها بين الشيعة في «بعلبك» ومنطقتها، وتأثيره الواسع فيهم. ذلك ان الإقتداء هو في النهاية عمل الجمهور.

اننا نفهم معضلة ابن ملي بالشكل التالي:

فمن جهة كان عليه أن يتحاشى الظهور وكأنه اختراق للبنية الثقافية ـ السياسية المحلّية، التي كانت ما تزال في آخر مراحل تألقها. مستندة إلى وجود سكاني كثيف ونشيط في المدينة وبعض القرى المجاورة، وخصوصاً قرية «يونين». فضلاً عن البنية الثقافية ـ السياسية الأوسع، أعني اقليمياً.

ومن الجهة الأخرى، كان عليه، وهو «القدوة»، على حد قول اليونيني، ان يستجيب لمتطلبات المرحلة التي يمر بها الناس الذين خرج منهم، وقد قلنا انهم كانوا في مرحلة صيرورة، كثافة سكانية، ووعياً ثقافياً واجتماعياً.

نقول هذا لنتفهّم لماذا ظل الرجل يتظاهر طول عمره بأنه شافعي. خصوصاً خلال جولاته الواسعة في مختلف الأقطار. حقاً ان تظاهره كان مكشوفاً عند الجميع. بحيث أشارت إليه كافة المصادر بعبارة أو بأخرى. باستثناء (طبقات الشافعية) للسبكي. الذي فرض عليه منهجه أن يتنكر لكل ما ينتقص من شافعية صاحبه، فلا يبدو على يده إلاّ شافعياً محضاً دون شوائب. إلاّ ان كل شيء يدل على ان هذا التظاهر كان وافياً بالغرض تماماً. ذلك أنه حين تدور الأمور في فلك العلاقات الاجتماعية، يكفي أن تبتعد العين عن المخرز قليلاً.

والملاحظ، بهذه المناسبة، ان الفقهاء الشيعة كانوا، حين يخرجون من بيئتهم الخاصة ويضطرون إلى التنكر، يتظاهرون بأنهم شافعية، لا يعدون ذلك أبداً. فما عرفنا واحداً منهم تظاهر بأنه مالكي أو حنفي أو حنبلي. نذكر منهم محمداً بن مكي الجزيني وعلياً بن عبد العالي الكركي. اللذين زارا «مصر» و «بلاد الشام» و «الحجاز». وأيضاً بهاء الدين العاملي الشهير (ت: ١٠٣٠ هـ/ ١٦٢٠ م). الذي حرص خلال رحلته الواسعة التي سماها (سفر الحجاز)، وطوّف خلالها في «مصر» و «شبه الجزيرة» و «العراق» و «الشام» و «تركية»، على التنكر تنكراً كاملاً، شمل كتمان اسمه الحقيقي. لكنه لم يعدُ القاعدة أبداً، وانتسب إلى الشافعي دون سواه.

ولم أجد لذلك سبباً، إلاّ فيما عُرف عن الامام الشافعي من تقدير

خاص لآل البيت، سلام الله عليهم. سجّله في أشعار منسوبة إليه. بحيث لم يكن الفقيه الشيعي يشعر بهذا التظاهر أنه قد تكلّف فوق ما في وسعه.

(٥)

أما في الدائرة العلمية.

فاننا سنتتبّع خطى ابن ملي متعلّماً وعالماً. هنا أيضاً سوف تكون الحاجة إلى التوازن، وإلى التوفيق بين الذات والخارج، الحافز السلوكي الأساس الذي منح السيرة عناصرها ورسم معالمها. مثلما كان في الدائرة الاجتماعية.

والمصادر التي ذكرت ابن ملي تتضافر على الاشادة بفضله وسعة علمه. فالصفدي يصفه بـ «العالم البارع الكبير» وبأنه «كان متبحّراً في العلوم كثير الفضائل» (الوافي بالوفيات: ٧/ ٣٠٥). ويقول فيه الذهبي: «أحد أذكياء الرجال وفضلائهم في الفقه والأصول والطب والفلسفة والعربية والمناظرة» (العبر: ٥/ ٣٩٤). ونجد شهادات مشابهة لدى ابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب: ٥/ ٤٤٤) والاسنوي (طبقات الشافعية: ٢/ ٤٦٢) واليونيني (ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠) والسبكي (طبقات الشافعية الكبرى: ٥/ ١٣) واليافعي (مرآة الجنان: ٤/ ٢٣١).

وهذه المصادر تتضافر أيضاً على وضع نسب علمي له، يتلخص فيما يلي:

سمع من بهاء الدين، عبد الرحمن بن ابراهيم المقدسي. ومن أبي المجد القزويني، محمد بن الحسين بن أبي المكارم. ومن ابن الزبيدي، الحسين بن المبارك بن محمد الحنفي. ومن ابن رواحة، محمد بن الحسين بن رواحة الأنصاري الشافعي الحموي. ومن المنذري، زكي الدين، عبد العظيم بن عبد القوي. ويضيف السبكي: ومن ابن اللتّي، عبد الله بن عمر بن علي. وكل هؤلاء أهل حديث. وانه أخذ العربية عن ابن الحاجب، عثمان بن عمر الكردي. والفقه عن عز الدين، عبد العزيز بن عبدالسلام الشافعي. ويقول الصفدي، ان السخاوي، علم الدين علي بن محمد الهمداني، المؤرخ الشهير، قرأ عليه (الموطأ) للقعنبي. ويقول السبكي

والاسنوي انه دخل «بغداد» وأعاد في «المدرسة النظامية». ويتفرد اليونيني بالقول، انه «درّس وأفتى وتخرّج به الأصحاب». ويقول الصفدي انه «اشتغل مدة بحلب ودمشق». وهذه هي المادة المتصلة بتاريخه العلمي. وهي تبدو للوهلة الأولى عادية وفي غاية البراءة. ولكن التدقيق فيها يثير الارتياب، ويطرح أسئلة محيّرة حقاً.

نلاحظ، بدءاً، ان مشيخته، حسب هذه المصادر، هم نخبة زمانهم علماً وفضلاً ومكانة. فالمنذري «إليه انتهت رياسة الحديث بالديار المصرية» (ذيل مرآة الزمان: ٢/ ٣٣٥). وابن اللتّي «مسند الوقت» (العبر: ٥/ ١٤٣). وابن الزبيدي «لم يُرَ في المشايخ مثله» (اعلام الزركلي: ٢/ ٧٦). وأما ابن الحاجب، فهو أشهر رجال عصره في علوم العربية وصاحب (الكافية) الكتاب الشهير الذي ما زال متداولاً حتى اليوم. وأما ابن عبد السلام، فهو شيخ الاسلام في «الشام» ثم في «مصر». وأشهر فقهاء زمانه. ومضرب مثل في العز والجاه.

كل هذا جيد ولا غبار عليه من حيث المبدأ. فمن الطبيعي والمألوف، ان عالماً من علماء المسلمين، خلال تاريخه العلمي، يقرأ أو يسمع أو يأخذ عن عالم آخر، على الرغم من اختلاف المذهب بينهما. ولكن هذا لا يُعفينا من التدقيق في هذه الأخبار، والعمل على كشف خبيئها. خصوصاً واننا تجاه شخص غير عادي. اضطرب فيه الأخباريون والمؤلفون كل مُضطرَب. لاعتبارات ربما صارت واضحة عند القارىء.

والحقيقة ان التدقيق يخبىء لنا مفاجأة كبيرة. فأبو المجد القزويني توفي سنة ٦٢٢ هـ/ ١٢٢٥ م أي يوم لم يكن لابن ملي من العمر سوى خمس سنوات. وابن الزبيدي توفي سنة ٦٢٩ هـ/ ١٢٣١ م، أي يوم كان صاحبنا يدرج إلى الثانية عشرة من عمره. وأما المنذري، الذي ولد وعاش في «مصر»، فانه لم يقدم «دمشق» حيث حدّث فيها، إلاّ سنة ٦٣٢ هـ/ ١٢٣٤ م، أي يوم كان ابن ملي في الخامسة عشرة من عمره. وعلى هذا فاننا نستطيع أن ننفي أن يكون قد سمع منهم، أو حتى لقيهم، دون كبير عناء. أما ابن اللتّي البغدادي مولداً ومسكناً، الذي يُنسب إليه انه نشر حديث البغوي بـ «الشام»، فقد عاد منها إلى «بغداد» في السنة ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م، حيث توفي في السنة التالية (العبر: ٥/ ١٤٣). وأما

شيخ الاسلام ابن عبد السلام، فقد ترك «دمشق» و «الشام» كلها نهائياً إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ/ ١٢٤١ م، غضباً على الملك الصالح اسماعيل الأيوبي، لأن هذا سلّم «قلعة الشقيف» للصليبيين من غير حرب سنة ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م. ثم توفي فيما بعد في «مصر». ومعنى هذا انه إذا كان ابن ملّي قد لقيهما وأخذ عنهما، فيجب أن يكون ذلك قد حصل وهو في حوالي العشرين من العمر. وهو أمر مستبعد جداً بالنسبة لهذا الغريب القادم من «بعلبك». هذا إذا ثبت أنه كان قد قدم «دمشق» أصلاً. حقاً كان لقاء كبار الشيوخ في سن مبكرة كهذه، بل وأبكر، أمراً مألوفاً بحسب النظام التعليمي السائد يومذاك. الذي كان يضع الطالب سريعاً في جو الفقه والحديث والفقهاء والمحدّثين. ولكم شهدت «دمشق» وغير «دمشق» احتفالات مهيبة، تمت بمناسبة قدوم أحد كبار شيوخ الحديث إلى المدينة. حيث يحضر بين يديه، فيمن يحضر، أطفال صغار دون العاشرة أحياناً. غالباً ما يكونون من أبناء كبار القضاة والفقهاء. حرصاً من الأهل على أن يسجلوا في تاريخ أبنائهم التعليمي، أنهم لقوا أو سمعوا هذا الشيخ الكبير. ولكن أنى لهذا البعلبكي الغريب أن يحظى بمثل هذا الحدب والرعاية.

إذن، لماذا زُجّت هذه الأسماء الشهيرة زجاً في النسب العلمي لابن ملّي، وبهذه الطريقة الفجّة؟ لماذا تسالم المؤرخون وكتّاب السيرة الذين ذكروه على ايراد هذه المشيخة الواضحة التهافت؟ ثم لماذا لا نجد، في أي من تلك المصادر المشار إليها أعلاه علامة استفهام، لا أقل من علامة استفهام، حول هذه المشيخة. على الرغم مما هو معروف من تدقيق شديد في شأن رجال الحديث. خاصة وان شيوخه المزعومين هم أشهر رجال الحديث في زمانهم، وسيرتهم معروفة لكل المعنيين؟.

ازاء هذه التساؤلات، التي لا جواب عليها، ليس في وسع المحقق الخبير بتيارات ذلك العصر، أن يكتم احساسه بأنه يواجه عملية تكييف شاملة لشخصية ابن ملّي. وان وضع هذا النسب العلمي له يأتي في سياق هذا التكييف.

في المقابل، لا تزودنا تلك المصادر بأي معلومات مفيدة عن أساتذته وشيوخه من رجال الشيعة وفقهائهم. سوى اشارة مجملة لدى الصفدي، يقول فيها، انه أخذ عن فلان وفلان. . . ممن أتينا على ذكرهم أعلاه

«والأصول عن جماعة. والفلسفة والرفض عن جماعة» (الوافي: ٧/ ٣٠٥). **وهذه اشارة واضحة المغزى، من حيث أنها تنص على أن بين شيوخه وأساتذته عدد من فقهاء الشيعة وعلمائهم «جماعة». ولكن اجمال النص فيما يتعلق بهؤلاء، في حين أنه يفصّل حين يذكر شيوخه المزعومين غير الشيعة،** ـ هذه الملاحظة بطرفيها كأنها تشي بنيّة مبيّتة عند أحد ما للتعتيم على هذا الجانب من سيرته، أو على الأقل عدم الاكتراث بنشره. أما عند الصفدي نفسه، وأما عند من أخذ عنه هذه المعلومات. وان كنت أميل، دون دليل خاص، إلى لوم الصفدي على هذه الاشارة المتعجّلة المجملة. فهو خبير كبير برجال المنطقة من كل المذاهب. ويبعد جداً ان يكون سبب هذا **الاجمال نقص المعلومات لديه.**

وحده اليونيني، هذا المؤرخ البريء السليم القصد، ذو النَفَس الانساني، الذي يبدو في منهجه قليل الاكتراث بالجانب التصنيفي من الاعتبارات السياسية والمذهبية، ـ وحده يقدّم لنا معلومة، ولو مبتورة وجزئية، عن أحد مَن أخذ عنهم ابن ملّي «الرفض»، على حد تعبير الصفدي. حيث يقول انه، أي ابن ملّي «اشتغل على عز الدين بن معقل الحمصي في مذهب الشيعة وغير ذلك» (ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠). وهذا نص ثمين، بالنظر إلى ضآلة المعلومات المتوفرة عن صاحبنا، يمكن أن تكون مفيدة جداً في فهم هذا الجانب من سيرته، إذا حللناه ودعمناه بالمعلومات المناسبة.

ولقد عرفنا قبل قليل، ان ابن معقل كان فقيهاً وعالم لغة وشاعراً. خرج من «حمص» ليتفقّه على شيوخ «الحلة». ومنها قفل عائداً إلى وطنه، حيث كسب لنفسه مكانة بين رجال السياسة ورجال الثقافة في «دمشق». ولكنه تحوّل عنها إلى «بعلبك»، حيث كان لوجوده الأثر البالغ الحميد، الذي وصفناه في الفصل السابق.

المهم بالنسبة لهذه السيرة، انه في «بعلبك» التقى ابن معقل بتلميذه النجيب ابن ملي. هذا اللقاء الذي يدين له هذا الأخير بكل شيء. بحيث يمكن اعتباره فرصة عمره. التي لولاها لما كان شيئاً مذكوراً. والتي استفاد منها خير افادة.

بعد هذه التوطئة نعود إلى نص اليونيني.

والاستفادة من هذا النص خير إفادة يقتضي تفكيكه إلى عناصره **الثلاثة:**

«اشتغل»

«في مذهب الشيعة»

«وغير ذلك»

وتوحي كلمة «اشتغل»، خلافاً لـ (أخذ) و (سمع) و (قرأ) بالعمل الطويل المستديم بين أستاذ وتلميذه، وبالعلاقة التي نسجتها الملازمة الطويلة. ولا يصح الا افتراض الدقة في التعبير عند اليونيني. فهو فقيه عارف بالدراسة وتقاليدها وباللغة الاصطلاحية المتصلة بها. وعلى كل حال، **فان هذه الدلالة ستتعزز بما يلي.**

ومن البيّن الجلي ان اشتغاله عليه في مذهب الشيعة، ينصرف إلى دراسة الفقه وأصوله، وربما الحديث أيضاً. حسب المدرسة الشيعية في الفقه، وطُرُقها في الحديث. فابن معقل فقيه فوق كل اعتبار. والدراسة الفقهية هي محور الدراسة حسب مناهج تلك الأيام. ثم ان هذا الفهم يفسّر الموقع الذي احتله من بعد ابن ملي. حيث صار اماماً في مذهب الشيعة يُقتدى به، حسب نص اليونيني الذي سبق ذكره ومعالجته. كل هذا، فضلاً عن ان التخصيص بالاضافة أو النسبة إلى مذهب بعينه، هو في هذا السياق ومثله، تخصيص بفقه هذا المذهب. حقاً انه حيث تكون الاضافة أو النسبة إلى ما سوى المذاهب السنّية الأربعة، يمكن أن تعني أيضاً علم الكلام المختص بهذا المذهب. لولا ان لا الأستاذ ولا التلميذ عُرف عنهما الاعتناء بهذا العلم.

أما «غير ذلك»، في نهاية النص، فلا يمكن أن نفهم منها الا علوم العربية، من نحو وصرف... الخ. خاصة واننا عرفنا ان ابن معقل كان من علماء اللغة المعروفين. وخاصة أيضاً ان دراسة هذه العلوم جزء أساسي في مناهج الدراسة التقليدية، ما يزال معمولاً به حتى اليوم.

هكذا نخرج من تحليل نص اليونيني بنتيجة واضحة جداً، فضلاً عن انها منسجمة تماماً مع طبائع الأمور. هي ان ابن ملّي درس على ابن معقل علوم العربية والفقه وأصوله. وذلك في «بعلبك». اذن، فهو شيخه الأول وربما الوحيد. على الرغم من تنكّر عامة المصادر التي بين أيدينا لهذه

الحقيقة واذن، فان ابن ملي، كما أصبحنا نعرفه الآن، هو ثمرة ذلك اللقاء، الذي نسجته الأيام وتصاريفها، بين الفقيه الحمصي الذي هجر بلده بعد أن حال وتنكّر له، وبين ابن المدينة العريقة، المتحفزة للدخول إلى مرحلة جديدة من تاريخها.

واليوم، إذ نقف على مطلّنا التاريخي السحيق، ونرمي ببصرنا إلى هذا اللقاء، فنرى آخر فقيه شيعي أنجبته «حمص»، وأول فقيه شيعي أنجبته «بعلبك»، وقد التقيا في منتصف الطريق الصاعد الهابط، لقاء أستاذ بتلميذ، ـ كم يبدو لنا هذا اللقاء مهيباً ومؤثراً. فكأننا ازاء مشهد جليل لسباق رايات. يتناوب فيه الأبطال على حمل الراية. كلٌّ ضمن مداه في الزمان والمكان. ولا ضير ان يتحوّل بها أحدهم لكنه لن يتركها تسقط أبداً.

والآن، وبعد ان تجلّى لنا هذا الجانب الأساسي من التاريخ العلمي لبطل هذه السيرة. نرى فيما أوصلنا إليه تحليل نص اليونيني، ما يؤيد نتائج التحليل والتدقيق الذي سبقه. حيث نفينا قطعاً امكانية أن يكون قد أخذ أو قرأ على أولئك الشيوخ الخمسة، أعني ابن اللتّي وابن عبد السلام والمنذري وابن الزبيدي والقزويني. فإذا كان لابن معقل ذلك الدور في تعليمه وتربيته، فهذا يقتضي انه أمضى فترة شبابه الأولى ملازماً لأستاذه في «بعلبك». بل ربما حتى قبيل وفاة هذا الأخير سنة ٦٤٤ هـ / ١٢٤٦ م. وهذه ملاحظة هامة. ليس فقط على صعيد كشف سيرة ابن ملّي، بل أيضاً على الصعيد النقدي. ذلك أنه حينما يصل تحليلان منفصلان إلى نتيجة متآزرة متكاملة، فهذا يؤكد ويعزّز كلا التحليلين في آن معاً.

تبقى الاشارة إلى بقية شيوخه، حسب المصادر التي أشرنا إليها حين سردنا أسماءهم. وهم ابن الحاجب وابن رواحة وبهاء الدين المقدسي. وهؤلاء جميعاً عاشوا في «دمشق» فترة ما. ولسنا نجد في سيرتهم ما يتعارض مع إمكانية أن يكون قد أخذ عنهم أو قرأ عليهم.

ثم هناك سبب آخر يدعونا إلى الأخذ بهذه المعلومات. هو ان عامة المصادر، التي أخذنا عنها، تقول بعبارة أو بأخرى، أن ابن ملي تمتع بحضور قوي في «دمشق» و «مصر» و «حلب»، وفي «المدرسة النظامية» في «بغداد» بناءً على بعض الروايات. ان قوة هذا الحضور تعود بلا ريب إلى قوة نفس الرجل وشجاعته الأدبية. ثم إلى تبحّره وسعة اطلاعه. وهما

وصفان له نجدهما عند كافة من ترجموا له. ولكن الحضور في ذاته لم يكن ممكناً بدون أن يكسب لنفسه مصداقية وقبولاً، عبر المرور في أحد الحواضر العلمية الكبرى والقراءة على شيوخها المعروفين. وكانت «دمشق» أقرب إليه منالاً من سواها. وقد كانت يومذاك في مطلع عصرها العلمي الذهبي.

مع الفقرة الأخيرة، نعود لآخر مرة إلى الحاجة إلى التوازن، بوصفه حافزاً سلوكياً أساسياً في سيرة ابن ملي. وقد رأيناه واضحاً في الدائرة الاجتماعية. وها هو ماثل أمامنا في الدائرة العلمية. ولا شك أن ذلك التوازن الذي حققه في الدائرة الاجتماعية، ما هو إلا فرع ونتيجة لذلك الذي حققه في حضوره العلمي.

(٦)

في الدائرة السياسية من سيرة ابن ملي، نقف عند باب من أبواب الجهاد، بطله ورائده هذا الفقيه المجاهد. هو بمقياس ذلك الزمان، وبمقاييس كل الأزمان، من أروع وأجلّ ما أفرزته أيام المحنة التترية. يوم انفتح على «دار الاسلام» من مشرقه، خزّان من الهول والشر والتدمير. مضى يخرّب البلاد ويُفني العباد، سقطت أمامه كل تلك الأقزام، التي ظلت تتصارع على التيجان الزائفة والألقاب الفارغة، حتى طالها الهول الزاحف. فجثا عالم الاسلام جريحاً، من أقصى مشرقه حتى أبواب «مصر».

والجدير بالذكر أننا لا نقرأ في تاريخ تلك الأيام السوداء، أي ذكر لعمل دفاعي شعبي، لوقف التتر الزاحفين، أو عرقلة حركتهم. على الرغم من ان هؤلاء انتشروا على رقعة شاسعة جداً. ووصلوا إلى قلب العالم الاسلامي. مخترقين أصقاعاً وشعوباً. وبعدوا كثيراً عن أوطانهم الأصلية. وتلك ظروف نموذجية لحرب الكروالفر. التي نسميها اليوم (حرب العصابات). وربما كان، وتنكّر له المؤرخون الرسميون، الذين لا يخدمون سوى السلاطين. ولا شُغل لهم بالعباد المساكين.

ولقد كان من حق هذا البطل المجاهد علينا، ومن حق جهاده أيضاً، أن نُسمي هذا الفصل من فصول سيرته (الدائرة الجهادية). فهو أبين عما أراد وفعل. لولا أننا سنعرض لما كان من الدولة المملوكية عليه، من اضطهاد

ومطاردة جزاء جهاده. مما هو أدخل في باب السياسة، خارجة من القاع المملوكي. وفي كل حال، فان الجهاد باب من أبواب السياسة الشرعية. مثلما نقول في اللغة الاستراتيجية المعاصرة، ان الحرب هي ديبلوماسية القوة.

ومما يفيد ذكره في توطئة هذه الفقرة. ان «بعلبك»، ومن قبلها «دمشق»، استسلمت للغزاة التتار دون قتال. ولكنها كانت قد أعدّت واستعدت بالمؤن والرجال والعتاد في قلعتها الشهيرة. معتمدة على حصانة القلعة التي لا تُطال. ثم آلت الأمور إلى الصلح، بسعي من أحد أبنائها. وهو تقي الدين الحشائشي. وهو رجل بعلبكي المولد. اشتهر بمعرفته الواسعة بالحشائش الطبّية. وبهذه الوسيلة التحق بحاشية هولاكو، القائد التتري الشهير. وكان في ركابه عندما دخل التتر المنطقة. ولكن هذا الحل الاستسلامي لم يطمئن الناس، الذين ملأت أسماعهم أخبار الفظائع الرهيبة التي ارتكبها التتر. فهرب الألوف منهم ملتجئين إلى الجبال القريبة. (ذيل مرآة الزمان / أخبار سنة ٦٥٨).

بنظرتنا التاريخية الشاملة، التي يتيحها لنا بُعد الزمان، نستطيع القول أنه اجتمعت في «بعلبك» في تلك الآونة، مجموعة من العوامل، شكلت في مجموعها الشروط النموذجية للمقاومة الشعبية المسلّحة. فها هنا عدو غازٍ، استباح الأرضِ وأهلها دون رحمة. فاستفزّهم، وأوقد في نفوسهم الرغبة في الرد رداً مناسباً وإنكاء العدو المعتدي. وهذا عامل أساس في حفز الجمهور إلى القتال. ولو ان التتر كانوا على شيء من الرحمة، ولم يكسبوا تلك السمعة السيئة، لما وُجد ذلك الحافز.

ثم ان التتر كانوا غرباء تماماً عن السكان المحليين، وعن الثقافة السائدة. وعلى رأسها الدين. ومن هنا فلم يكن هناك أي تواصل، يمكن أن يخفّف من رد الفعل الطبيعي الشعبي، على حالة الغزو، وما رافقها من فظائع. بل أن كون هؤلاء مشركين (وثنيين وبوذيين) قدّم خير أرضية للعمل الجهادي ضدهم، في حال توفر العوامل الأخرى.

ثم ان هناك البيئة الطبيعية المناسبة، لممارسة الغارات السريعة، وما شاكلها من فنون حرب العصابات. و «بعلبك» تمتد في حضن جبل، كان يومذاك مكسواً بالغابات الكثيفة. تكثر فيه الوديان والممرات الجبليّة، التي

يعبرها الرعاة والحطابون. وهي مسالك مجهولة تماماً عند الغزاة. مما كان يمنح المجاهدين تميّزاً تكتيكياً هاماً.

بقي هناك شرط أساسي رابع. هو توفر الشخصية القيادية، ذات التأثير والنفوذ. القادرة على استقطاب الجمهور، وتوجيهه في الاتجاه الجهادي المنشود. واليونيني، وهو دائماً مصدرنا الأساسي، يصف ابن ملّي بأنه «كان شجاعاً، مقداماً، تام الشكل، حسن الخلقة، جهوري الصوت» (ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة ٧٠٠). وهذه أوصاف تودع في ذهن القارىء، صورة لانسان يتمتع بالمواصفات الأساسية للانسان ذي الحضور القوي. أو ما يسمى في لغة الصحافة اليوم (الكاريسما). هذا فضلاً عما تمتع به من موقع بين الشيعة من أهل «بعلبك» وجوارها خصوصاً. بحيث وصفه اليونيني بأنه كان «اماماً في مذهب الشيعةِ يُقتدى به»، على ما ذكرنا آنفاً.

بهذا الشرط الأخير، تحققت الشروط الأساسية النظرية لنهوض مقاومة شعبية مسلحة، في وجه الغزاة التتر في «بعلبك» ومنطقتها.

ولكن، ما الذي حدث فعلاً؟

يقول اليونيني:

«في سنة ٦٥٨ (عندما استولى التتر) على الشام. كان هو ـ أي ابن ملي ـ بجبال بعلبك. وانه جمع له عشرة آلاف نفر. وانه تسمّى بالملك الأقرع. وانهم كانوا يتخطّفون التتر في الطرقات. وخصوصاً في الليل. لأن التتر ما يركبون في الليل».

(ذيل مرآة الزمان / أخبار سنة ٧٠٠)

هذا النص، على ايجازه، يشهد لمؤرخ «بعلبك»، اليونيني، بأنه صاحب حس تاريخي ممتاز. فلقد حشد فيه العناصر الأساسية للموضوع. تلك العناصر التي نملك نحن اليوم، بما نعرفه عن تكتيكات حرب العصابات، القدرة على نظمها في تصور شامل. لكن شهادة النص هي، أولاً وبالذات، للبطل المجاهد ابن ملي، بالمقدرة الفذة في هذا الميدان.

ولأن النص بهذه المثابة من الطرافة والفرادة، فان علينا اعتصاره حتى آخر قطرة منه. بادئين بفرزه إلى عناصره الأساسية. لنقف عند كل جملة جملة منه.

«في سنة ٦٥٨ (عندما استولى التتر) على الشام، كان ابن ملي في جبال بعلبك»
«جمع له عشرة آلاف نفر»
«تسمّى بالملك الأقرع»
«كانوا يتخطفون التتر في الطرقات، وخصوصاً في الليل، لأن التتر ما يركبون في الليل»

تقول الجملة الأولى، ان ابن ملي كان بجبال «بعلبك» حين دخل التتر المنطقة. ونفهم من هذا، انه عندما انقسم سكان المدينة على أنفسهم، بين مهادن مال للدعة، في صف تقي الدين الحشائشي. وثان لم يثق بعهود التتر وتحصن بالقلعة، ولكنه لم يصمد لقتالهم أكثر من يوم واحد، على ما وصف لنا اليونيني في حوادث سنة ٦٥٨. **عندما حصل ذلك كان ابن ملي ضمن فريق ثالث، ترك المدينة وقلعتها البالغة الحصانة، ولجأ إلى الجبال القريبة.**

لهذا السبب فان اليونيني لا يذكر ابن ملي وفريقه، في سياق الحديث عن الحركة التي كانت تجري داخل المدينة بين التيارين الأولين. ذلك ان هذا الفريق حين ترك المدينة قد حيّد نفسه. فلا لوم إذن على اليونيني إذ لم يذكره في عداد المؤثرين على قرار المدينة، وهي تنظر لنفسها في تلك اللحظات العصيبة.

يمكننا أن نلخص الوضع في «بعلبك» وما حولها في تلك الأيام بما يلي:

في البداية مال أهل المدينة إلى القتال، اعتماداً على حصانة قلعتها الشهيرة من جهة. ثم لعلمهم بأن الاستسلام أو المعاهدة أو المسالمة ستكون وبالاً عليهم، بالنظر إلى سوابق التتر، والمذابح المهولة التي أنزلوها بالسكان أينما حلّوا، دون اكتراث بالعهود والمواثيق التي منحوها لهم. وعلى هذا فانهم، أي أهل «بعلبك» انتقلوا إلى القلعة بعد أن زودوها بالأقوات، استعداداً لفترة حصار طويلة.

لكن دخول تقي الدين الحشائشي، الذي كان معروفاً جيداً عند الكثيرين من أهل المدينة، واغرائه إياهم بتسليم المدينة وقلعتها في مقابل عهد بالأمان من التتر، أنشأ تياراً قوياً، يميل إلى هذا الاتجاه. وفي النهاية فرض الحشائشي الاستسلام، إذ ترأس وفداً، اقتصر على التيار المهادن. انتقل إلى «دمشق»، حيث أقام التتر مركز قيادتهم السياسي والعسكري. وعاد

منها يحمل صك الأمان لأهل المدينة (التفاصيل في: ذيل مرآة الزمان: ١/ ٢٥٣ ـ ٥٥).

يلاحظ اليونيني أن الوفد البعلبكي لقي معاملة ممتازة من التتر أثناء وجوده في «دمشق». ثم وفى هؤلاء بكل العهود التي قطعوها لأهل المدينة. ولم يعرضوا لأحد بسوء، باستثناء أمير القلعة وبعض معاونيه، لأنه أصرّ على القتال. ويسجّل استغرابه لهذه المعاملة المميّزة، من عدو لم يُعرف بغير القسوة البالغة. والظاهر ان التتر قد اتبعوا هذه السياسة الخاصة جداً، ابتغاء قطع الطريق على الحرب الشعبيّة التي أثارها ابن ملي ضدهم، وحرمانها من كل مبرّر. ذلك انه من الواضح ان انتشار هذا الأسلوب في المقاومة، كان **يمكن أن يكون عبثاً باهظاً عليهم. وهم الذين انتشروا على بقعة شاسعة جداً. وصارت خطوط إمدادهم تمتد آلاف الأميال. وتركوا حيثما حلّوا نفوساً متعطشة للثأر. وما زال عليهم أن يقاتلوا قوة عسكرية اسلامية** أساسية، هي قوة من عُرفوا فيما بعد اسم المماليك، وقد كانت ما تزال سليمة تماماً في «مصر».

إذن، فالأرجح أنه بعدما خرج ابن ملي من «بعلبك» إلى الجبال، عند دخول التتر المنطقة، بدأ يهيّء لحربه الخاصة ضدهم. وانه بدأ عملياته بالفعل بعد دخول هؤلاء المدينة.

بالنسبة للرقم الذي يرد في الجملة الثانية، لعدد الذين حشدهم ابن ملّي «عشرة آلاف نفر». هذا الرقم يبدو مبالغاً فيه جداً. فاستناداً إلى التقدير الطبيعي الوسطي لنسبة البالغين المؤهلين للقتال، إلى مجموع السكان، فانه ينبغي أن يكون عدد سكان «بعلبك» آنذاك لا يقل عن الخمسين ألفاً. وهذا رقم يفوق المتوقع بكثير.

على أنه يجب أن نضع في حسابنا أمرين:

الأول: احتمال أن يكون المقصود بالمعدود، العدد الاجمالي للنازحين إلى الجبال هرباً من التتر، بمن فيهم من نساء وأطفال. خاصة وأن المعدود أشير إليه بكلمة «نفر». وهي كلمة عامة تشمل المقاتلين وغيرهم.

الثاني: ان النزوح لم يقتصر على «بعلبك» المدينة، بل شمل كل المنطقة المجاورة. ونحن نعلم أن الجيش الغازي مرّ، في طريقه من شمال

«سورية» باتجاه «دمشق»، بالقرب من «بعلبك»، دون أن يعرض لها بسوء. **فلا بد ان الناس قد هجّت من وجه هذا الجيش السيء السمعة. ولا بد أن بعضهم قد اتجه شرقاً صوب جبال «بعلبك»، في حين اتجه قسم آخر غرباً، صوب** «جبل لبنان».

وعلى كل حال، فانه من المقبول، في الروايات التاريخية التي تضمن عدداً لمعدود يصعب ضبطه، أن تكون موضوعاً سهلاً للمناقشة. دون أن يسري الشك بالضرورة إلى أصل الموضوع.

مهما يكن، ومهما تكن درجة المبالغة في عدد المقاتلين. فلا شك أنه يشير إلى الانطباع الكبير الذي تركه مجاهدو ابن ملي. والصدى البالغ **لعملياتهم ضد الغزاة بين الناس.**

أما استعارة ابن ملّي لنفسه، حين كان يقاتل التتر، اسم «الملك الأقرع»، فهو تفصيل غريب ومدهش جداً.

تتأتى غرابته من عصريته بالنسبة إلينا اليوم. فكأنه اسقاط معكوس، ينهال فيه المستقبل على الماضي، في حركة عجيبة، تشهد للرجل بالعبقرية والريادة.

لقد أصبح مألوفاً اليوم، ان يتخذ محركو وقادة الحروب الشعبية أسماء مستعارة، ذات وقع خاص ومميز. ربما لأغراض تتصل بأمنهم الشخصي، في البداية، تتعلق بالحفاظ على حياتهم، وهم يخوضون أصعب أنواع الحروب. ولكنها غدت فيما بعد تقليداً، له أصوله وأغراضه. ربما ليحل محل الرتب العسكرية في الجيوش النظامية، ويكون له بعض تأثيرها. وخصوصاً نفي الاسم الشخصي من الاستعمال والذاكرة، وضمناً نفي الشخص، لمصلحة احضار القائد والرمز.

ولا ريب أن ابن ملي، حين استعار لنفسه هذا الاسم الغريب، لم يكن بعيداً كل البعد عن هذه الأغراض والاعتبارات، أو بعضها على الأقل. أعني أن هاجس سلامته الشخصية، ربما كان حاضراً في نفسه وهو يتخذ هذا التدبير الريادي. كما أن العنصرين اللذين تكوّن منهما اسمه الجديد، يشهدان بان الاعتبار الثاني لم يكن غائباً عن ذهنه أيضاً فاسم «الملك» يستحضر أعلى موقع سلطوي، وماله من وقع ومهابة وسلطان. فكأن ابن

ملي، وهو في موقعه الجديد، موقع القائد المقاتل، يبتغي ازاحة وستر **شخصية الفقيه وما تعنيه وترمز إليه، لمصلحة استحضار شخصية جديدة** عنوانها الملك.

ولكي **ندرك القيمة الإجرائية لهذا التدبير، وما له من أثر على صعيد** التعبئة والاعداد، علينا أن نجري مقارنة بين ما تعنيه شخصية (الفقيه) وما تعنيه شخصية (الملك)، في النمط الثقافي الذي زرعته وعزّزته أنظمة الحكم المتوالية. والقسمة الاجتماعية للأدوار بينهما. وهو نمط لم يترك للفقيه الا هامشاً ضئيلاً، ينحصر بالشؤون الاخروية الصرفة، وبتغطية نظام الحكم السائد تجاه الجماهير، وتقديم التبريرات له عند الطلب. ولا شك ان هذه **القسمة قد انتجت قوانينها، بعد أن مورست بدقة على مدى قرون. وحدّدت للفقيه خصوصاً السقف الذي ليس له ان يتخطاه. ووضعت الحدود للميادين** التي له ان يرتادها. ولا شك أيضاً أن هذا كله قد ركس في أذهان الناس. وصار مسلّمة لا يسهل نقضها. فكيف بفقيه يخرج من مصلاه وحلقة درسه، حاملاً سيفه، ليقود حرب عصابات شعبية، ويقتل ويقاتل»؟! فجاء هذا الفقيه المجاهد. واخترق كل المرتكزات، متجاوزاً اياها بخبطة عبقرية واحدة. نقلته من موقعه الهلامي الهامشي، إلى موقع أشد صلابة بما لا يُقاس. من موقع (الفقيه) إلى موقع (الملك).

ولكن، ما شأن هذه الصفة غير المتوقعة، التي أضافها إلى اسمه الجديد: «الأقرع»؟

ترى هل تأثر ابن ملي بمنظر التتر، برؤوسهم الحليقة، التي تتوسطها خصلة كبيرة من الشعر، طليقة كذيل الحصان؟

ان يكن الأمر كما حزرنا، فهو سبب مفهوم. يجعل من الممكن نظمها، أي الصفة، مع اسم (الملك) في غاية واحدة. فان يكن اتخاذ اسم الملك يحرره من أثقال المفهوم الذي زرعته السلطة للفقيه، فان صفة (الأقرع)، المستعارة من منظر التتري. ذلك المقاتل الشرس المقاتل القاسي الذي لم يغلبه أحد حتى الآن، ـ تستحضر عند السامع صفة المقاتل الشرس الذي لا يُدافع. وهكذا يصب الاسم والصفة كلاهما في الاتجاه نفسه.

أما ان كان الأمر غير ذلك، فعلمه عند علام الغيوب، بعد أن ذهب الخبر اليقين بذهاب ابن ملي إلى رحمة الله.

ولسنا نكتم ان محاولتنا تحليل هذا الجزء من نص اليونيني، ما كانت في الحقيقة إلاّ محاولة لاستبطان ابن ملي وسبر غوره. وما كان لجؤنا إلى هذا المنهج، رغم ادراكنا لمخاطره، إلا بسببِ من عول النص عن استيعاب الأسئلة الكبيرة التي تطرحها سيرة هذا البطل.

يبقى الكلام في الجزء الرابع والأخير من نص اليونيني. وهو قوله: «كانوا يتخطّفون التتر في الطرقات، خصوصاً في الليل. لأن التتر ما يركبون في الليل» ومن الواضح أنه أكثر اجزاء النص أهمية.

هذه العبارة، على اختصارها، تضعنا في جو تلك الأيام المجيدة. العابقة بنشر الجهاد والثبات والمقاومة. رغم التباين الهائل بين قوة العدو وقوة المسلمين. ولكم كنا نتمنى لو كانت أغنى وأكثر تفصيلاً. من غير أن ينتقص هذا التمني من شكرنا لبلدينا وبلدي ابن ملي، المؤرخ اليونيني. الذي يعود إليه الفضل في هذه الاطلالة على سيرة البطل ابن ملّي، وعلى فترة مجيدة من تاريخنا. ولو عبر هذه الكوة الصغيرة.

والمفهوم ان المجاهدين كانوا يتسلّلون إلى المدينة من مخابئهم في الجبال. حيث يكمنون في طرقاتها وأزقتها، يتصيدون كل عابر من عسكر التتر. فإذا انكشف أمرهم أسرعوا عائدين إلى مكانهم في الجبال القريبة. حيث سيعجز العدو عن ملاحقتهم. بسبب جهله بالممرات الضيقة المتشابكة. ثم بسبب الغابات الكثيفة، التي تتكون من أشجار السنديان المتشابكة واللزّاب السامقة. التي ظلت قائمة حتى القرن الماضي. وبالدرجة الأولى، بسبب سرعة حركة المجاهدين، ومعرفتهم بتقاليد العدو التعبوية ونقاط ضعفه. وهي معرفة ثمينة جداً على صعيد العمليات. من حيث أنها تقدم فرصاً لا بديل عنها لتقليص الفرق الهائل في القدرة القتالية مع العدو. وقد أشار النص إلى أن المجاهدين كنوا يهيئون مكانهم ويقومون بغاراتهم ليلاً. للافادة من خلل تعبوي، قوامه تجنبهم الركوب في الليل. لأسباب تتصل بمعتقداتهم فيما يبدو. وواضح جداً أن الراكب يمتاز عن الراجل بسرعة الحركة والقدرة على المناورة. مما يمنح المجاهدين امتيازاً قتالياً هاماً جداً. يعادل، بل قد يفوق، الفارق العددي. خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المجاهدين كانوا يتجنبون، ولا بد، أماكن تجمعات العدو. ولا يكمنون له إلاّ في الطرقات والأزقة. حيث يتوقع تواجده أفراداً متفرقين، أو في تجمعات صغيرة.

والحقيقة أننا لم نعثر على ما يؤيد ملاحظة اليونيني، القائلة بأن التتر كانوا يمتنعون عن ركوب خيولهم ليّلا، في كافة المصادر التي تيسّر لنا العودة إليها. لكن الحقيقة أيضاً، ان عدم الوجدان لا يصح شاهد نفي. باعتبار عدم توفر دواعي التسجيل والنقل لدى المؤرخين المسلمين. ذلك ان الهول الذي صاحب الاجتياح التتري لمشرق العالم الاسلامي حتى «عين جالوت»، لم يترك للمؤرخين الذين عنوا بتسجيل أحداث تلك الأيام الرهيبة، فرصة لالتقاط أنفاسهم دون وصف ما حدث. أي أن العناية بملاحقة الأحداث المريعة المتلاحقة، صرفتهم عن تسجيل الملاحظات حول الغزاة، أفكارهم عاداتهم تقاليدهم... الخ. الخ. ومن هنا فاننا نأخذ بملاحظة اليونيني دون ارتياب.

أفاد ابن ملّي في أعماله الجهادية من عدة عوامل ومهيئات تضافرت. فمنها وقوع «بعلبك» في حضن جبل كانت تغطيه الغابات يومذاك. وتكامل عناصر رد الفعل الشعبي الطبيعي على حالة الغزو الأجنبي، بالتباين الكلي في المعتقد بين الأهالي المسلمين والغزاة المشركين. فضلاً عن السمعة السيئة التي اكتسبها الجيش الغازي وهو يشق طريقه عبر المجازر والدمار. مما عزّز حالة التباين ورفعها إلى درجة الحقد والرغبة في الثأر. بالاضافة إلى صلابة الانسان البعلبكي المعروفة وصبره في الشدائد. وهما صفتان كسبهما من معيشته الخشنة في بيئة شبه جبلية وذات مناخ قاس. ثم مصادفة وصول الغزاة إلى المنطقة دخول فصل الصيف (جمادى الثانية ٦٥٨ هـ / أواسط حزيران ١٢٥٩ م)، مما يسّر لجوء الناس، بمن فيهم المقاتلون، إلى الجبال. ولو ان ذلك حدث في فصل الشتاء لكان الأمر صعباً جداً ان لم يكن متعذراً، بسبب البرد القارس والثلوج الكثيفة.

أفاد ابن ملّي ومجاهدوه من كل هذه العوامل والمهيئات، معتمدين تكتيكات وأساليب حرب العصابات، بالمفهوم المعاصر للكلمات: استغلال الامكانات الطبيعية. استغلال تحركات العدو حيث يغادر أماكن تجمعاته العسكرية بما توفره من تحصينات واستعدادات قتالية وكثافة عددية. ثم سرعة الحركة. وأخيراً استغلال نقاط الضعف التعبوية لديه.

أن ينجح ابن ملّي ومجاهدوه في إقامة عملهم الجهادي على أساس من الاستفادة من هذه العوامل والمهيئات، وخصوصاً معرفة أفكار العدو

وتقاليده، فذلك يدل على مستوى متقدم جداً من التخطيط والإعداد. والحقيقة أن خوف السقوط في شرك المبالغة، وحده يقف بيننا وبين الإفاضة في تقدير هذه النقطة. ولكننا، على كل حال، لا يسعنا الا أن نلاحظ، أن ما أنجز في هذا السياق، مهما كان، قد تمّ خلال مدة زمنية قصيرة لا تتعدى الأربعة أشهر. هي الفترة المحصورة بين دخول التتر المنطقة الشامية، واندحارهم إلى ما وراء خط «نهر الفرات»، على اثر هزيمتهم في «عين جالوت».

(٧)

بعد أن عرفنا، بقدر ما أتاح لنا نص المؤرخ اليونيني، شيئاً عن عمل ابن ملي في جهاد التتر، يجدر بنا أن نضع هذا في سياقه من حركة التاريخ. التي كانت في حالة صيرورة جديدة أو انعطاف في موطن الرجل «بعلبك» وجوارها.

ولقد كنا عرفنا من سيرة شيخه ابن معقل فيما سبق، انه ببركة وجوده في «بعلبك» عاش به شيعتها. ونفهم من العيش معنى يتصل بالشعور بالذاتية وإعمالها بشكل أو بآخر. مما يتعذّر علينا الخوض في تفاصيله. لأنها لا تبدو إلاّ من خلال المراقبة الدقيقة لأنماط الحضور الاجتماعي والسياسي للجماعة. وأنّى لنا أن نطمع بشيء من هذا. نحن الذين لا نكاد نصدق اننا نجحنا في معرفة أصل العيش، بفضل نص الذهبي ورديفه نص الصفدي.

والآن، ان ما عرفناه عن جهاد شطر من أهل «بعلبك» بقيادة ابن ملّي، يتيح لنا أن نطلّ على فاصلة تالية من تاريخ الشيعة فيها. لا مراء في أنها كانت، كما سنرى، تصعيداً وإعلاءً لما كانت عليه أمورها في المرحلة السابقة، أعني أيام ابن معقل.

ما من نص يقول، ان الفرز الذي حصل في «بعلبك» حول الموقف الأمثل من الغزو المغولي، بين مجاهدين ومهادنين، كان فرزاً مذهبياً. لكن العارف بطبائع الحالة المذهبية لا يمكنه أن يغمض عينيه عن هذا التصور.

ومن المعلوم أن سكان «بعلبك» المدينة كانوا يومذاك حنابلة وشيعة. وهو فرز مذهبي يرجع في أصوله التاريخية إلى آخر أقوامي، قوامه الفرس

الذين كانوا في المدينة قبل الفتح، وصاروا فيما بعد حنابلة. والهمدانيون الشيعة الذين كانوا في أطرافها، ثم غدا انتقالهم المتدرّج إلى سكنى المدينة عامل التبدل السكاني الذي يدور حوله هذا التأريخ (للتفصيل، كتابنا: التأسيس لتاريخ الشيعة / الفصل السابع). ومن المستبعد جداً أن يتناسى أولئك الناس جميعاً، وهم يواجهون الخطر التتري المحدق بمدينتهم، محركاتهم السلوكية التقليدية. وان تسقط عوامل الفرز العريقة المكينة. وتمنح ساحتها خالصة لفرز سياسي جديد. فيصطف حنابلتها وراء فقيه شيعي، ويصطف من شيعتها ومن شيعة جوارها وراء رجل حنبلي. بل القاعدة هي العكس. أي أن يحمل الفرز السياسي الحادث عوامل الفرز التقليدية، ويكون مجرد تعبير جديد عنها. خصوصاً واننا عرفنا قبل قليل، ان العدد الكبير من الناس، الذين شاركوا في أعمال ابن ملّي الجهادية، لا يمكن أن يكون كله من أهل المدينة. لأنه يفوق بكثير ما نتصوره عن عدد سكانها في تلك الأيام. فلا بد أن يكون منها ومن سكان القرى والمزارع المطيفة بها. وقد كانوا جميعاً من الشيعة في تلك الآونة دون ريب.

يمكن القول، استناداً إلى ما عرفناه حتى الآن من سيرة ابن ملّي، انه نجح في نقل الشيعة في وطنه إلى موقع متقدم، بالقياس إلى حيث وضعهم من قبل شيخه ابن معقل. فهو بوضعهم على طريق الجهاد، وما اقتضاه من تعبئة وضبط وإعداد، وما تظاهر به من تمايز في الموقف السياسي والقيادة، قد حقّق نقلة نوعية كبيرة. تختلف كثيراً عن الوضع الخامد المتلقّي الذي كانوا فيه. لقد نجح ابن ملي في تنظيم الشيعة لأول مرة في تاريخهم المحلّي، ولأول مرة في تاريخهم في المنطقة منذ أن اضطرب وضعهم بسبب الغزو الصليبي وما تلاه. وذلك هو المغزى التاريخي الكبير لأعماله. وبهذا وبجهاده يستحق أن يدخل التاريخ.

(٨)

بالنسبة لما بقي من سيرة ابن ملّي.

لا شك أن النتائج غير المتوقعة التي تمخّضت عنها معركة «عين جالوت» (رمضان ٦٥٨ هـ / أيلول ١٢٥٩ م) التي أعادت قلب ميزان القوى

في المنطقة، قد قلبت أيضاً ما بناه ابن ملّي رأساً على عقب. فكل شيء يدل على أنه قد بنى خططه على أساس أنه يواجه الاحتلال التتري لفترة غير محدودة. وليس أدل على هذا، من ذلك الاسم المستعار الذي اتخذه لنفسه في سياق الاعداد للمواجهة. وعلى أي حال، فان اندحار التتر وانكفاءهم عن المنطقة لم يكن في حسبان أحد. وهم الذين اجتاحوا واحدة من أوسع رقاع الأرض، التي فتحها فاتح بحد سيفه، دون أن يوقفهم أحد.

بالنسبة لابن ملّي، فان اندحار التتر كان يعني عودة السلطة المحليّة. وربما يدور في الوهم ان هذا يعني انتهاء أيام الشدة، وعودة الأمن والأمان. ولكن لا شيء أبعد عن الصحة من هذا الوهم.

فقد انجلى مسلسل الأحداث، الذي بدأ بدخول التتر «الشام»، وانتهى باندحارهم في «عين جالوت»، عن قيام سلطة جديدة. هي أولئك الذين عُرفوا في تاريخنا باسم «المماليك». ومن المعلوم ان هؤلاء المماليك كوّنوا طبقة عسكرية استولت على السلطة، بل على كل شيء، ابتداءً من الفكر الذي حولته إلى اداة سلطة، وانتهاء بمصادر الانتاج.

بالنسبة للمماليك لم يكن ابن ملّي سوى رجل اخترق تركيبة السلطة، المحكمة، المغلقة، المقسومة بدقة ونهائياً. مغادراً موقعه القائم على هامش الفقهاء. الذين يستقرون بدورهم على هامش السلطة. نافذاً كسهم إلى أعمق الأعماق. حين اتخذ لنفسه اسم (الملك). حيث المنطقة المحرّمة إلاّ على المماليك. فضلاً عن أنه أنشأ قوة مسلّحة قاتلت وقتلت، وان التتر. فهل ستدع السلطة المملوكية هذا الفقيه يرجع إلى بيته ومحرابه، وكأن شيئاً لم يكن؟

العارفون بطبائع المُلك والملوك، وكيف يحرس السلطان ذووه، يعرفون الجواب حتماً. ويثقون أن المُلك أضيق من أن يتّسعَ لتمرير اختراق بهذا الحجم الكبير.

ولكن ما الذي حدث على ابن ملي فعلاً؟ هل لاحقته السلطة المملوكية، أم أنه تصرّف على أساس أنه لا بد ملاحق، نتيجة لموقف تحليلي يأخذ في الاعتبار طبيعة الأمور؟

النص غير قاطع بالنسبة لهذه النقطة. يقول اليونيني: «ولما دالت دولة

التتر اختفى ودخل الديار المصرية. خوفاً لا يقبضوا عليه الدولة» وهو كلام لا ينص صراحة على أنه قد لوحق فعلاً.

والحقيقة أن مشكلتنا هنا هي مع نص اليونيني تحديداً. فهو فقير المعنى ركيك المبنى. بل انه في الجملة الأخيرة خصوصاً يقترب كثيراً من العامية. ولا مراء في ان ضعف الدلالة وثيق الصلة بضعف التركيب.

لذلك فاننا مضطرون اضطراراً إلى تجاوز النص مؤقتاً، لاجئين إلى التحليل. مستندين إلى ما بين أيدينا من معطيات.

في مقدمة هذه المعطيات، ما وصفناه قبل قليل عن التركيبة الضيّقة للسلطة المملوكية. وموقفها الحذّي من أي نابتة توقع الخلل في وضع الحكم وقواعده. وما هي في هذا الشأن بالمبتدعة. ولكن ربما كان شعور المماليك بالغربة ودناءة الأصل، جعلهم لا يجدون خياراً دون احاطة ملكهم بحد السيوف.

ولقد نعلم أنه بعد انكفاء التتر، انصرف أهل السلطة، ومعهم أحياناً الحماسة الشعبية المتدفقة، إلى تصحيح ما وقع من خلل في قواعد الحكم، وإلى إعادة الأمور إلى نصابها. وفي هذا السياق جرت تصفية حسابات قديمة، أهرقت فيها دماء. وهذا وذاك أمران متوقعان جداً. السؤال هنا: هل يمكن أن نتصور أن السلطة المملوكية، وهي ما عرفناه، خصوصاً وهي في سبيل تصحيح بناء السلطة، تترك هذا الرجل وشأنه، بعد ما أظهر ذلك المستوى من الطموح والمقدرة؟

لقد عرفنا في ابن ملّي رجلاً يتحلى بقدر كبير من الشجاعة وقوة النفس. وسنعرف بعد قليل انه بعد اندحار التتر ترك بلده نهائياً فيما يبدو. ليمضي نصف عمره المديد في حال أشبه بالتشرد. رجل كهذا في شجاعته وقوة نفسه لن يترك أهله وبلده، ليطوّف في الأرض خائفاً يترقب سنين وسنين دون أسباب حقيقية. أي مستندة إلى ما حدث فعلاً، وليس إلى ما هو أقل من ذلك.

هذا، فضلاً عن أن طول فترة تخفّي ابن ملّي، وهو أمر سنبحثه بالتفصيل فيما يلي، يدل دلالة قاطعة على وجود تهديد حقيقي لحياته. ظل قائماً طيلة ما بقي منها.

وانّنا نعتقد أنه في سياق ملاحقة السلطة له، جرت عملية تشويه متعمّدة لصورته بين الناس. وبقي لنا من آثار ذلك ما نقلناه آنفاً عن الصفدي، حيث وصفه بأنه «مشتلق يخلّ بالصلوات». وهذا أسلوب غير غريب على السلطة. سنراه أيضاً فيما يلي في سيرة الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني. يرمي إلى تدمير التأثير المعنوي لموضوعه. بعد تدمير حضوره الشخصي بوسيلة أو بأخرى.

(٩)

في أواخر سنة ٦٥٨ هـ/١٢٥٩ م بدأت فترة التخفي والتطواف في حياة ابن ملي. ففي هذا التاريخ، على الأرجح، غادر «بعلبك» متخفياً، ولا بد. ولا ندري أين اتجه في البداية. ولكننا رأيناه فيما بعد وقد دخل بلدة «أسنا» في أقصى «الصعيد الأعلى»، من أرض «مصر» (الاسنوي: طبقات الشافعية: ٢/ ٤٦٢) وهذا فعل امرىء يبغي أقصى حدود التخفي. فأين «بعلبك» من أقصى «الصعيد الأعلى» المتاخم لـ «السودان». والاسنوي لا يقول شيئاً يدل على تاريخ دخول ابن ملي بلدة «اسنا». ولكننا نظن ان رحلته إلى أول منزل معروف له، قد امتدت فترة أكثر من المعتاد، شأن مَن يقطعها قاصداً. فمن الصعب أن نتصور انه حين خرج من «بعلبك». كان يقصد «اسنا» تحديداً. بل ما نكاد نشك انه خرج دون أن تكون لديه وجهة محدّدة. وإنما أي أرض تكتمه. ثم ساقه التجوال إلى ذلك المكان القصي.

ومن المثير للأسى حقاً، ما يضيفه الاسنوي قائلاً: «وحضر الدرس ببلدنا إسنا عند مدرّسها....». وموضع الملاحظة هنا، ان ابن ملّي، الذي عرفنا مقامه العلمي مما سبق، يتحوّل إلى تلميذ مرة أخرى. ولا ريب أنه حين فعل ذلك لم يكن يبغي الدراسة فعلاً. وإنما أما الحصول على الراتب المخصص للطلاب عادة. واما لمجرد الرغبة الطبيعية في الاندماج الاجتماعي، عبر نشاط طبيعي ومتوقع. وكلا هذين الاحتمالين يعكس وجهاً مفهوماً من وجوه أزمة ابن ملي أثناء تخفّيه.

استناداً إلى الاسنوي أيضاً، انتقل ابن ملّي من «إسنا» إلى «أسوان»،

و «استقر فيها مدة يدرس في المدرسة «الباباسيّة»». ولسنا ندري كم أقام في «اسوان». ولكن عبارة الاسنوي «استقرّ فيها» تُشعر بأن اقامته هناك لم تكن بالقصيرة.

من «مصر» انطلق في تطواف جديد، حيث فقدنا آثاره. فالاسنوي يتابع قائلاً:

«ثم عاد منها ـ أي من اسوان ـ إلى الشام». دون أن يحدّد إلى أين من أرض «الشام». ولكن السبكي والصفدي معاً يقولان انه «دخل مصر غير مرة». والجمع بين الروايتين سهل. فعوده إلى «الشام» لا ينفي أنه عاد فرجع إلى «مصر». وهذا اجمالاً يعني أنه عاش في تطواف دائم، لا يستقر في أرض زمناً حتى يتحوّل عنها إلى غيرها. حريصاً، فيما يبدو، على أن لا يُقيم في مكان واحد مرتين. يشهد لذلك أنه لم يعد إلى «اسوان» رغم أنه أصاب فيها حظاً من الاستقرار. ولو انه فعل لما وقف الاسنوي عند قوله: «ثم عاد منها إلى الشام» ولأشار إلى عودته إلى بلده «اسوان» حتماً.

ان الغموض الذي اتّسمت به تحركات ابن ملّي في فترة تخفّيه كان مفيداً له حتماً. ولكنه يربكنا اليوم ونحن نحاول عمارة سيرته. فالسبكي والاسنوي يقولان انه دخل «بغداد» حيث عمل مُعيداً في «المدرسة النظامية» الشهيرة. وهو منصب هام، لا يُتاح الفوز به إلاّ للمُصطفَيْن من أهل العلم. ولا نكاد نشك أن ذلك قد حصل فعلاً. على الرغم من سكوت بقية المصادر عنه، بما فيها اليونيني. ولكن النقطة المحيّرة هنا، ان سياق الكلام عند السبكي يشير إلى أن دخوله «بغداد» كان قبل دخوله «مصر»، إلى «إسنا» ثم إلى «اسوان». يقول: «وسمع الحديث عن جماعة. ودخل بغداد واعاد بالمدرسة النظامية. ودخل مصر. . .». في حين نفهم من عبارة لدى اليونيني أنه غادر «بعلبك» إلى «مصر» مباشرة. «ولما زالت دولة التتر، اختفى ودخل الديار المصرية». ونحن ملنا إلى الأخذ بشهادة اليونيني، باعتبار أنه أوثق صلة بما يقول، لأنه بلدي ابن ملّي. فضلاً عن ان عبارة السبكي غير قاطعة فيما أشارت إليه. لأن العطف بالواو لا يدل عل الترتيب. فضلاً عن أن خروج ابن ملي من «بغداد» باتجاه «مصر» يبدو غير منسجم. بعد أن فاز فيها

بذلك المنصب الهام. وصار بعيداً عن متناول السلطة المملوكية. فلماذا يعود إلى مركز السلطة التي تطلبه، بعد ان استقر آمناً في «بغداد»؟!

عند هذه النقطة، لا بد لنا من أن نلاحظ، ان كل هذه التساؤلات انما تدور في فلك ما نملك من معلومات. وليس بالضرورة حول الواقع. فمن المؤكد أن هناك معلومات تتعلق بما نحن فيه، لم تصل إلينا. ولو أنها وصلت لتغيرت التساؤلات. أو لأصبحت غير ذات موضوع.

وعلى كل حال، فان من المؤكد أنه عاش مدة طويلة جداً، مما بقي من عمره، مطوّفاً متخفّياً. دون أن نعلم متى وأين انتهى هذا التشرد، ان كان قد انتهى بغير الموت. ليس هناك أي اشارة يفهم منها أنه عاد إلى «بعلبك». ولعله لم يرها اطلاقاً. منذ غادرها سنة ٦٥٨ هـ/١٢٥٩ م. وهذا يعني انه عاش احدى وأربعين سنة عداً يطوّف في الآفاق. أي نصف عمره المديد بالضبط.

ولعله حظي بشيخوخة هادئة في قرية «بخعون»، في منطقة من شمال «لبنان»، عُرفت تاريخياً باسم «جبال الظنيين»، وتُعرف اليوم باسم «الضنّية». حيث تقوم عدة قرى شيعية، يقطنها أحفاد المهاجرين الشيعة الأولين إلى جبال «لبنان». فالمصادر تُجمع على أنه توفي ودُفن في تلك القرية الجبلية الصغيرة، في شهر جمادى الأولى من سنة ٦٩٩ هـ/١٢٩٩ م. وواضح ان اختياره هذه القرية القصيّة، البعيدة عن العيون، ليقضي فيها زمناً ما من أيامه الأخيرة، يصب في الاتجاه العام لنمط النصف الثاني من عمره.

ومن عجيب المقدور، ان يموت ابن ملّي، والتتر يعودون إلى المنطقة في غزوتهم الثانية بقيادة «غازان». فكأن الزمان كان يُعد خاتمة مسرحية مناسبة لحياة هذا العالم والمجاهد العظيم.

(١٠)

مات ابن ملّي. ولكن بعد أن حقّق إنجازاً تاريخياً، على مستوى التشيّع في «الشام». لا يمكن فهمه إلاّ بالمقارنة بالوضع الخامد والسلبي، الذي كان

يرزح تحته. بسبب القمع القاسي، الذي كان يوجه إليه، من العناصر العسكرية الحاكمة، ابتداءً من أوليات القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد.

لقد كان ما وصفناه من عمل ابن ملّي، أول مبادرة جماعية، ذات معنى وبُعد سياسي، اتخذها شيعةٌ من أهل «الشام»، منذ ما يقرب من قرن ونصف القرن. حقاً انه لا دليل عندنا على ان هذه المبادرة، كانت أساساً وُجد مَن يبني عليه مباشرةً. بل اننا عرفنا ان بطلها ظل ما يزيد قليلاً على الأربعين سنة، لا يجروء على العودة إلى مسقط رأسه. بعد أن غادره خائفاً يترقّب، بسبب طلب السلطة له. ومع ذلك فان التجربة التي خاضها الشيعة في «بعلبك» وجوارها تحت قيادته، لا يمكن أن تكون قد ضاعت وضاع أثرها مثل نفخة ريح. ففي ميدان الناس وما يفعلون، أخصّ أحداثاً يشارك في صنعها عدد كبير من الناس، يصحّ ما يصحّ في عالم الفيزياء كما يُقال: لا شيء يأتي من غير شيء، لا شيء يذهب إلى غير شيء. ان لم يكن بالتأثير المباشر، ففي تكوين الحوافز تكويناً جديداً. يسهُل قول ذلك ويصعب التحديد. ودائماً كان رصد الأحداث في تسلسلها، بين سبب ونتيجة، مشكلة المشكلات بالنسبة للمؤرخ.

ولعلّ قارئاً يُحسن التأمل، يجد في بعض الكلام الآتي، ما يصحّ وصله بهذا الذي مضى.

❊ ❊ ❊ ❊
❊ ❊ ❊
❊ ❊
❊

مصادر البحث

- الأسنوي:
  - طبقات الشافعية.
- الذهبي:
  - العبر في خبر من غبر.
- السبكي:
  - طبقات الشافعية الكبرى.
- الصفدي:
  - الوافي بالوفيات.
- ابن العماد الحنبلي:
  - شذرات الذهب.
- اليافعي:
  - مرآة الجنان.
- اليونيني:
  - ذيل مرآة الزمان.

(٣)

الشهيد الأول

محمد بن مكي الجزّيني

(مــا بيــن ٧٢٠ و ٧٢٩ ـ ٧٨٤ هـ / مــا بيــن ١٣٢٠ و ١٣٢٨ ـ ١٣٨٢ م)

الشهيد الأول

البطل في صورة شهيد

كل الأبطال قصة حياتهم أكبر من سيرة شخصيّة. ومن هنا بطولتهم كما ألمحنا في المقدمة. ولكن قصة حياة الشهيد الأول أكبر بكثير، بكثير جداً. انه من القلّة النادرة التي ما تزال حية بعد قرون من مماتها.

لذلك يصعب أن نحدّد نمط بطولته، من بين الأنماط ـ النماذج التي أحصيناها عدّاً في المقدمة. فان أنت قلت أنه من ذلك النمط المغيّر، الذي يترك من بعده عالماً غير الذي دخل فيه، لقلت حقاً. ولكن شهادته النضاليّة، وبعض أجزاء من قصة حياته، تدعونا إلى نظمه في سلك الأبطال المجاهدين. ولا خُلف في أن تكون كلا الوجهتين صادقة. فما تلك النماذج في نهاية الأمر إلا مثالات. تنطبق على موضوع بقدر، وتنطبق على موضوع غيره بقدر، ولنتدبّر في ان المجاهدين ليسوا إلاّ طلاّب تغيير بما يجاهدون. والشهيد رجل فقه وعلم في الاعتبار الأول. ولكنه أيضاً حامل قضية، هي قضية شعبه المظلوم، جاهد في سبيلها وحملها حمل عالم فقيه. فآلت على يده إلى مشروع. والمشروع صار أكبر من القضية. وكان له من النجاح ما جعل منه بالفعل عامل تغيير. فأنت ترى من هذا لماذا اتسع نمط بطولته ليقبل أكثر من عنوان.

(١)

بدأت قصة الشهيد قبل ولادته بزمن. بدأت في مجتمعه الأول، الذي وضع اللمسات الأولى في مشروع الرجل. وبدأت في الظروف التاريخية التي تقاطع خط حياته معها. فهو، مثل كل الناس، اضطرب في شؤون وشجون سبقت مجيئه إلى هذه الدنيا. لكن أهميتها بالنسبة إليه، أو أهميته بالنسبة إليها، أنها صارت على يده صيرورة البطل والدور. فكم من الناس مَن يأتي

إلى هذه الدنيا ثم يخرج منها عابراً، لا يلامس منها سوى ما يتصل به من حاجات وشهوات. فيأخذ منها مُقلاً أو مُكثراً، ثم يمضي. ولكن قلّة نادرة فقط هي التي تملك حاسة الدور، وتُفني ذاتها في حركة التاريخ. وعلى أيديهم يبرز الدور ويأخذ معناه. أولئك هم الأبطال حقاً.

وُلد الشهيد في قرية «جزين»، القرية الهادئة الوادعة، الواقعة شمال «جبل عامل» قبالة «صيدا». والجدير بالذكر ان «جزين» ظلت طاهرة من الاحتلال الصليبي، الذي ران على الجبل قرابة قرنين. وكانت يوم وُلد فيها تشهد حركة علمية ضئيلة. ولا شك أنه يمكن بغاية السهولة الربط بين بقاء «جزين» طاهرة من الاحتلال، وبين ظهور تلك الحركة فيها. وكانت ولادته بين السنتين ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م و ٧٢٩ هـ / ١٣٢٨ م. في عائلة كان لها حظ من المشاركة في تلك الحركة العلمية. فوالده مكي بن محمد بن حامد الجزيني وصفه الحر العاملي في (أمل الآمل: ١/ ١٨٥) بأنه «من فضلاء المشايخ في زمانه». كما وصف جده بأنه «عالم، ثقة، زاهد» (١/ ١٠٥). إلا أن هذه الكلمات لا تكفي، في رأينا، لتقدير مكانتهما العلمية. فنحن نعرف أن أوصافاً أكبر من هذه يُغدقها الحر لأقل مناسبة. لكن ما يهمنا الآن ان الشهيد وُلد في بيت يتصل بتلك الحركة العلمية اتصالاً ما. ولا شك ان لهذا المنبت شأن في حياته.

لسنا نعرف الكثير، ولا حتى القليل، عن حياته في مسقط رأسه ابان سنيّ الشباب الأولى. ولا ريب انه لم يكن بالشيء الذي يستحق التسجيل. ولا ريب انه درج إلى طلب العلم في سن مبكّرة. ثم لا ريب أنه استنفد بسرعة امكانات «جزين» العلمية الضئيلة يومذاك. وان هذا القليل لم يكن شيئاً بجانب طموح الانسان الذي تكشّفت عنه الأيام.

على هذا فقد رأيناه، وهو في أوائل العقد الثالث، يشد الرحال إلى «الحلّة» في «العراق». وقد كانت يومذاك أهم مركز علمي للشيعة. وبهذا يكون أحد الروّاد الأوائل لهجرة علمية. صارت فيما بعد تقليداً ثقافياً أساسياً في «جبل عامل». وساهمت، وما تزال، في رسم مسار الحياة العقلية لهذا الجبل. ومنحته مع الزمن كيانيته الثقافية المميّزة.

تقدم لنا الاجازات العلمية، التي تلقّاها الشهيد في «الحلّة»، شهادة واضحة على مشاركته العميقة في الحياة العلمية النشيطة لهذه الحاضرة.

فخلال عقد من الزمان من إقامته فيها، تلقّى إجازات اضافية من أشهر شيوخها. ومن حُسن الحظ فان هذه الاجازات ما تزال مسجّلة بتواريخها في (أمل الآمل) و (تكملة أمل الآمل) و (لؤلؤة البحرين) و (الكنى والألقاب) و (بحار الأنوار).

ان تكن تلك الاجازات تُلقي ضوءاً كافياً على مشاركته العلمية في «الحلّة»، فان جانباً آخر من نشاطه في هذه الفترة ما يزال مطموساً تماماً. نعني به نشاطه السياسي.

ولكن لماذا نفترض له نشاطاً سياسياً أثناء اقامته في «العراق»؟

هناك إشارات تفيد، أنه في هذه الفترة، قامت صلة ما بين الشهيد، وبين ابن المؤيَّد الخراساني. وعلي بن المؤيَّد العلوي، هذا، صار فيما بعد ملكاً على «خراسان» (حكم: ٧٦٦ ـ ٧٨٣ هـ / ١٣٦٤ ـ ١٣٨١ م) وكان شيعياً امامياً «يضرب السكة باسم الاثنى عشر إماماً ويخطب بأسمائهم» (عجائب المقدور في أخبار تيمور / ٢٠). مما نفهم منه ان فترة حكمه، كانت احدى تعبيرات الهضبة الايرانية عن التحفز العميق، الذي يعتمل في داخلها نحو التشيع. ذلك التحفز الذي وجد التعبير النهائي عن ذاته في الفترة الصفوية وحتى اليوم. ونكتفي الآن بهذه الاشارة، على أن نعززها في موضعها.

من هنا اعتقدنا بنشاط سياسي، بمعنى من المعاني، للشهيد، أثناء فترة الطلب في «العراق». فنحن لا نستطيع أن نتصور قيام صلة بين رجل صار حاكماً على «خراسان»، وبين فقيه عاملي يدرس في «الحلّة»، دون أن نتصوّر أمراً ما مشتركاً بينهما. لكن المشكلة أن تاريخ الرجلين في تلك الفترة غامض جداً، بل مجهول تماماً. ولقد عرفنا توّاً شيئاً عن المشروع السياسي لابن المؤيّد، وسنعرف بعد قليل ما لدينا حتى الآن عن مشروع الشهيد. فلعلّ هذا هو الأمر المشترك الذي التقى عليه الرجلان. انه إقامة حكم شيعي، في بلدين تباعدت الشقة بينهما. ولكنهما تماثلا تماثلاً مدهشاً. فلا عجب أنهما التقيا بعد قرن ونيّف من الزمان، على يد مئات المهاجرين من «جبل عامل» و «البقاع». ولكن هذه قصة أخرى، حكيناها في كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران).

مهما يكن، فقد غادر الشهيد «الحلّة» سنة ٧٥٨ هـ / ١٣٥٦ م تحديداً.

وأقام في «بغداد» زمناً. وفيها قرأ القراءات. كما استجاز شمس الأئمة الكرماني، محمد بن سعيد القرشي، الفقيه الشافعي الشهير. كما يحدثنا صاحبه وصديقه محمد بن محمد الجزري في كتابه (طبقات القراء: ٢/ ٢٦٥).

من «بغداد» انطلق في رحلة طويلة، طاف خلالها بـ «دمشق» و «القاهرة» و «مكة» و «المدينة» و «مقام الخليل ابراهيم». وقرأ فيها على «أربعين شيخاً من علماء السنّة». ولقد أحصى الشهيد شيوخه هؤلاء في إجازته لابن الخازن الحائري في «دمشق»، سنة ٧٨٤ هـ / ١٣٨٢ م، المثبتة **في (بحار الأنوار: ٢٥/ ٣٩).**

هكذا عاد الشهيد إلى مسقط رأسه متوّج الهام بمجد العلم. حتى لقد وُصف فيما بعد بأنه «أفقه جميع فقهاء الآفاق» (روضات الجنات / ٥٩٠). وهي مرتبة وُجد مَن يعترف له بها خارج حدود مذهبه. يشهد لذلك قول الجزري فيه انه «شيخ الشيعة، والمجتهد في مذهبهم» (غاية النهاية: ٢/ ٢٦٥). ولقد أُتيح لي أن أطّلع مرة، في «مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة» في «النجف الأشرف» على سلسلة شاملة لطرق الرواية عند الشيعة، وضعها اثنان من كبار فقهاء «النجف»، وفيها يبدو بوضوح ان أغلب طُرق رواية الحديث تلتقي عند الشهيد. وهذا دليل واضح على قوة حضوره العلمي، متحمّلاً ثم معلّماً.

مع عودته إلى «جزين»، بدأت في هذه القرية الهادئة حركة جديدة. ولكننا لن نبدأ رصد تحرّك الشهيد في وطنه، إلاّ بعد أن نضع الأمور في اطارها التاريخي. كيما تتصل الأمور لدى القارىء في القصة، مثلما اتصلت في الواقع.

(٢)

هذا الاطار يتصل من جهة بما ألمحنا إليه قبل قليل من أمر «جزين»، وبقائها طاهرة من الاحتلال الصليبي، خلافاً لأكثر «جبل عامل». ومعلوم ان الاحتلال الصليبي كان مما نسميه اليوم بالاستعمار الاستيطاني. رمى إلى انتزاع الأرض نهائياً من أصحابها. وإذا كان قد استحيى أهلها واستبقاهم

عليها، فليس الا ليكونوا أقناناً في خدمته. يستنبطون له الأرض، ويُلزمهم على القتال إلى جانبه عند الحاجة. وغني عن البيان، ان حياة كهذه لا يمكن أن تكون مثمرة على أي صعيد. وان شعباً كهذا لا يمكن أن تكون له حياة عقلية، أو انتاج فكري، أو حتى عمل ثقافي بأدنى مستوى.

ثم ان «جبل عامل» كان يومذاك حديث التشكّل سكانياً. تكوّن من مِزَق الجماعات الشيعية الكثيرة، التي كانت منتشرة في «الأردن» و«فلسطين» بعد الاجتياح الصليبي العنيف. حيث عاشوا فيه بوضع أشبه بالحصار. حصار تمليه ظروف حياة قنانة لا أفق لها، وسلطة المحتل. ومعلوم أنه في ظل ظروف كهذه، تنحدر الأفكار إلى مستوى الخرافة. وتنحدر الشعائر إلى مستوى الطقوس.

كان مقدّراً لـ «جزين»، بحكم حريتها واستقلالها، أن تكون المنقذ والمنفذ. وحقاً لقد حملت هذه القرية القصيّة العبء والرسالة. وكان لها شرف انقاذ «جبل عامل» من المصير شبه المحتوم الذي كان يسير إليه. ووضعته على الطريق المجيد الذي دخل منه إلى التاريخ. وهذه أمثولة تُرينا **أن حظوظ البلدان،** مثل حظوظ الناس، قد تكون أحياناً مرهونة لما يبدو **بالنظرة الآنيّة أنه سوء طالع. فلولا أنها كانت قرية قصيّة، صعبة المرتقى، عصيّة المسالك، لما نجت من الاحتلال، ولما كان لها أن تأخذ ما أخذت من دور منيف.**

في الوقت الذي كان فيه أكثر «جبل عامل» تحت الاحتلال، خرج من «جزين» رجل اسمه اسماعيل بن الحسين العودي (ت: ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م). فدخل «العراق» وحضر على علماء «الحلة» ثم رجع إلى بلده. وبذلك افتتح عهداً من الصلة بين بلاده وبين المراكز العلمية في «العراق» لم تنفصم أبداً. يدين لها «جبل عامل» بالكثير. كما أن هذا الرجل، الذي لا نعرف عنه إلاّ القليل، رائد عظيم ولا شك، يستحق منّا كل عرفان. ثم تبعه الكثيرون، ومن هؤلاء بطل هذه السيرة.

(٣)

كما يتصل هذا الاطار، من جهة أخرى، بما انتهى إليه وضع الشيعة في «لبنان» في عصر الشهيد.

فقبل ولادته بسنوات قليلة، أنهى المماليك طرد الصليبيين من المنطقة الشامية. وما ان استتبّ لهم الأمر، حتى انقلبوا على الشيعة في «جبل لبنان»، فجرّدوا عليهم الحملات. وكانت أُولى هذه الحملات في السنة ٦٩٢ هـ/ ١٢٩٢ م. وقد ارتكب الجيش المملوكي في آخر هذه الحملات من الفظائع ما هو محرّم باجماع المسلمين، حتى في دار الحرب. حتى لقد استنكر السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون ما جرى. فكتب ابن تيمية، الذي كان المحرّض والمعبّىء وعلى رأس الحملة الأخيرة، يعتذر ويبرّر. وحفظ لنا تلميذه ابن عبد الهادي نص الرسالة، في الكتاب الذي وضعه على سيرة أستاذه (العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية / ١٨٢ ـ ٩١) ولا شك ان إثبات هذه الرسالة يومىء لنا اليوم إلى **الجدل الكبير، الذي أثاره وجود فقيه كبير، على رأس جيش مسلم، يجوس دياراً إسلامية، فيحرّق الزروع والأشجار. ويخنق النساء والأطفال الهاربين** من الحرب بالدخان، كما جرى في «مغارة أفقا». ومن الجدير بالذكر، ان القضاء على الشيعة في «كسروان»، قد قضى على حركة علمية فيها، لا نعرف عنها اليوم شيئاً، باستثناء الاشارة السريعة التي وردت عنها في رسالة ابن تيمية نفسها.

نتيجة لهذه الحملات، جلا الشيعة عن المناطق التي عمروها طويلاً في «جبل لبنان». وأخذوا يختفون من أكثر مدن الساحل اللبناني. لتحلّ محلهم جاليات من التركمان الرعاة، جاء بهم المماليك. هكذا ألحقت بالشيعة النكبات، إلى مناطق أمنوا فيها طويلاً.

مما لا شك فيه، ان تلك النكبات قد تركت صداها الحزين لدى اخوانهم في «جبل عامل». الذي كان قد تحرّر حديثاً من الاحتلال. ولا ريب ان هذه المشاعر كانت ما تزال طريّة يوم وُلد الشهيد، وفي فترة شبابه الأول. خصوصاً وان قسماً لا يُستهان به ممن شُرّدوا، قد لجأ إلى «جزين» (ابن يحي: تاريخ بيروت / ٩٦).

(٤)

يلوح لي ان في وسعنا الآن، أن نركّب حوافز الشهيد التاريخية، من عناصر ثلاثة:

الأول: مبادرة «جزين» بشخص ابنها اسماعيل العودي، التي أعادت اتصال المنطقة بـ «الحلّة»، بوصفها أهم مركز علمي للشيعة يومذاك. ثم بمن تابعه من بعده على دربه. بحيث غدت «جزين» بهؤلاء جميعاً منبت فقهاء، وموطناً لحركة علمية ما. وقد استفرغنا الوسع في الكلام على «جزين»، القرية الحرّة المستقلة أيام كان الاحتلال الصليبي يبسط سلطانه على أكثر «جبل عامل». وأيضاً على المبادرات التي أدت إلى جعلها موطناً ممكناً لمشروع نهضة. ـ في كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة). فليرجع إليه من أحب.

الثاني: ما أصاب الشيعة من ويلات خلال القرنين الماضيين. ابتداءً من الغزو الصليبي. فسقط أهم مركزين للتشيع في غرب «الشام»، هما **«طرابلس» و «طبرية». وشُرّد أهلهما نهائياً. ثم بعد أن انجلت النازلة الصليبية، ما كان من السلطة المملوكية، إلا أن تابعت ما بدأه الصليبيون فاجتاحت «جبل لبنان»،** الذي صمد للصليبيين طول فترة الاحتلال. وارتكبت فيه من الفظائع ما هو محرّم حتى في «دار الحرب». كأن لم يكفِ **الشيعة ما نزل بهم على أيدي الأعداء.** وقد علمنا ان «جزين» اتصلت مباشرة **بنكبة «كسروان» عبر اللاجئين منه إليها. وذلك قبل ولادة الشهيد** بسنوات.

الثالث: سابقة ابن ملّي في «بعلبك»، التي عرفنا أنها حدثت قبل ما يزيد قليلاً على النصف قرن من ولادة الشهيد. والتي قلنا فيها أنها أول مبادرة شيعية، في المنطقة الشامية، ذات معنى وبُعد سياسي، منذ انهيار أمر التشيع فيها على يد العناصر العسكرية الطارئة من صليبيين وسلجوقيين وأيوبيين ومماليك.

لا دليل عندنا على علاقة ما بين حركة ابن ملّي وحركة الشهيد. بل يصعب جداً تصوّر ذلك. ولكن لا ننسَ أننا نعمل الآن على تركيب حوافز على مستوى الذات. وليس على علاقة موضوعية على مستوى الحدث. وكم للسوابق من عمل في تعيين خيار معيّن للناس، من بين الخيارات المتصوّرة، حين يواجهون حالة تستدعي العمل.

وبالنظر إلى رَجْع السلطة المملوكية الحاد على أعمال ابن ملّي الجهادية، الذي بدا لنا من ملاحقته بحيث قضى نصف عمره مشرّداً، كما وصفنا آنفاً، فمن المرجّح، أو على الأقل، من المقبول القول، ان مبادرته

الشجاعة، وأصداءها لدى الشيعة خصوصاً، كانت حاضرة ومعروفة في «جبل عامل». ومن هنا أهميتها ودورها المفترضين كسابقة.

(٥)

بقدر ما نعلم، فقد بدأ الشهيد العمل، بأن دفع الحركة العلمية الضئيلة، التي كانت في «جزين» إلى أقصى ما تطيق. وهذا أسلوب في العمل العام تقليدي ومعروف جداً، منذ زمن بعيد، يرقى إلى عهد الأئمة عليهم السلام. فالتشيع الامامي، بوصفه حركة فكرية صلبة، لها مفهومها الخاص للشرعية، ولها صورتها المحدّدة بدقة للمجتمع، كان يعمل دائماً من خلال الفقه. بوصفه، أي الفقه، وعاء للأفكار محدّدة تحديداً دقيقاً وعملياً، **وجاهزة للتطبيق، لذلك فانك تجد الفقيه، دائماً أيضاً، طليعةً للعمل السياسي والاجتماعي عند الشيعة. وهذه قاعدة لا أعرف استثناء واحداً لها.**

لا ريب ان المركز العلمي الممتاز، الذي اكتسبه الشهيد خلال رحلته العلمية الشاملة، قد أهّله تماماً لهذه المهمة. وما عتّمت «جزين» ان غدت على يده خليّة عمل دائبة، تعجّ بالطلاب القادمين من مختلف أنحاء «جبل عامل» وبعض «سهل البقاع». وهذه بذاتها خطوة تقدمية هائلة، خصوصاً إذ أخذنا بعين الاعتبار، ان الجبل ظل ما يقرب من قرنين من الاحتلال الصليبي مقطوعاً عن الاتصال بمصادره الثقافية الطبيعية، وخالياً تماماً من الفقهاء. ونتصور انه نقل إليها أسلوب الدراسة المتّبع في المعاهد الاسلامية. الذي يتلخص في تراتبية المدرّس ـ الطالب. بحيث ان كل طالب يكون مدرّساً لمن هو أدنى منه في سلّم التحصيل. في حين يستمر هو في الطلب. وحيث نجد في المركز أعلى الأساتذة شأناً. وهو أسلوب لا يزال متبعاً حتى اليوم في «النجف الأشرف» و «قم».

يورد الحر العاملي في (أمل الآمل: ١/ ١٥) نصاً يقول «اجتمع في جنازة في قرية من قرى جبل عامل سبعون مجتهداً، في عصر الشهيد أو ما قاربه». ولا مراء في ان هذا النص لا يخلو من مبالغة. ولكنه مع ذلك يدل بوضوح، على ضخامة التغيير الذي أدخله الشهيد على البنية الثقافية، لمنطقة وجدت نفسها دائماً خارج التركيبة السياسية الفاعلة، بحكم اختلاف بُنيتها الثقافية الداخلية. وها قد جاء الآن مَن يحرك هذه البنية إلى موقع فاعل.

تحريك هذه البنية الثقافية ما كان له أن يتم إلّا من خلال البنية ذاتها. هنا تجلّت عبقرية الشهيد العلمية والسياسية معاً. حين خرج على قومه بـ «ولاية الفقيه». تلك التي أصبحت فيما بعد أساس التفكير السياسي في الثقافة الشيعية.

والحقيقة ان قولنا: «خرج على قومه... الخ» قد يكون تعبيراً غير دقيق. لذلك فانه ينبغي ان نُضيف: ان الشهيد لم يخرج بنظرية، بالمفهوم الاكاديمي للكلمة. ولكنه خرج بمجموعة من الفتاوى الجديدة التي تشكّل بمجموعها نظرية. أو، بالأحرى، التي لا يمكن أن تكون قد صدرت إلاّ عن نظرية. والمطلوب الآن مزيد من التتبّع للمسألة في أعماله ومؤلفاته. وقد يكون من المفيد، بل لا غنى، عن تتبّع ما قد يكون جذورها، في أعمال شيوخه ومعاصرية في «الحلّة». عسى أن يقودنا ذلك إلى أصول وبدايات تفكيره فيها. ففكرة كهذه لا يمكن أن تكون قد انبجست هكذا، دون مقدمات في التفكير السائد.

ان أهمية «ولاية الفقيه» لتاريخ الثقافة الشيعية، انها حرّكت هذه البنية إلى موقع سياسي وزوّدتها برؤية. بعد أن خمدت تماماً، على أثر انتهاء عهد الحضور العلني للأئمة. أي لمدة تزيد على الثلاثة قرون. كما خمدت لدى المذاهب الأخرى، بعد انتهاء عهد الخلافة، بسقوط «بغداد» على يد المغول. والحق أن الموقع الذي اتخذته «ولاية الفقيه» فيما بعد، في التفكير السياسي الشيعي، قد اكتسبته عن جدارة واستحقاق.

على أنه من المهم أن نشير الآن إلى حقيقة، ربما يكون قد أُسيء فهمها، بعد أن أشرت في أكثر من دراسة إلى دور الشهيد في بعث «ولاية الفقيه». بحيث اعتقد بعض القرّاء ان الرجل اخترع الفكرة من عند نفسه اختراعاً. وهو فهم يعود إلى عدم معرفة دور الفقيه المجتهد ووظيفته. أي استنباط الأحكام من أدلتها استنباطاً، وليس اختراعها اختراعاً. ونحن نقول ان الاستنباط هو من مصادر التشريع، أي القرآن والسنّة والإجماع والعقل. ولكن هذا الكلام، رغم أنه صحيح دون شك، إلاّ أنه يُخفي تحته حقيقة هامة. ذلك أنه يتناول مصادر استنباط الحكم، وليس آليّة هذا الاستنباط، التي تبدأ عند نقطة طرح المشكلة. وهذه لا يجب أن توجد بالضرورة في مصادر الاستنباط. بل في الظروف السياسية والاجتماعية... التي يمرّ بها

الناس. والإبداع هو في المزاوجة الموفّقة بين الواقع ومقتضياته من جهة، وبين النص من جهة أخرى. حينذاك يصل الفقه والفقيه إلى أوج حضورهما. من هنا نفهم ضمناً ان النصوص التي تعامل معها الشهيد، واستنبط منها «ولاية الفقيه»، كانت ماثلة أمام الجميع في مصادرها. ولكن العنصر الناقص هو المثير الأساسي للفقيه، أعني حضور المشكلة. وتلك حالة حضور تاريخي لا يُلقّاها إلاّ ذو حظ عظيم.

(٦)

لهذا عليّ ان أعود بالكلام إلى الفترة التاريخية التي عاش فيها الشهيد، **بما هو أكثر تحديداً وتفصيلاً. خصوصاً إلى الأحداث التي نعتقد أنها ذات علاقة مباشرة بمعالم سيرته الحافلة.**

نعتقد ان معالم الفترة التاريخية التي عاش فيها الشهيد، وأتى تحركه الفكري والسياسي على قاعدتها، تمثُل أمامنا اليوم من خلال متغيرات أساسية نالت الجبل والساحل اللبنانيين.

ففي الجبل، وأعني «كسروان» بشكل خاص، عمدت السلطة المملوكية إلى جلب أعداد كثيفة من التركمان وأسكنتهم هناك، لملء الفراغ السكاني بعد إجلاء سكانه الأصليين الشيعة. كما ذكرنا آنفاً. لكن هؤلاء التركمان الرعاة، المعتادين على العيش في السهوب، لم يفلحوا في التكيّف مع الطبيعة الجبلية القاسية لمسكنهم الجديد. فسرعان ما أخذوا يهجرونه هابطين باتجاه السواحل. مما أدى إلى إفراغ الجبل مرة أخرى. والحقيقة ان هذه الحالة تشكّل فاصلة تاريخية، ما زالت تتفاعل حتى اليوم. ذلك أنها منحت الموارنة، الذين كانوا ما يزالون بعيدين عن مركز الحدث اللبناني، بسبب إقامتهم في الأعالي الشمالية، فرصة تاريخية للتحرر من موقعهم الجغرافي الطرفي. فانطلقواهابطين باتجاه «كسروان». وخلال القرون التالية مضوا في الاتجاه جنوباً مخترقين «الشوف». ولعل هذا التغيير السكاني هو أهم حدث في تاريخ هذا البلد. من حيث أنه حمل القاعدة التي نشأت على أساسها مجموعة كبيرة مترابطة من الأحداث. منها ما اتخذ شكل فعل هادىء، ينضج ببطء ودون مستوى الملاحظة الآنيّة. ومنها ما اتخذ شكل فتن عنيفة.

أما التركمان المجلوبون، الذين قلنا أنهم هبطوا باتجاه الساحل، فقد بدأوا تغييراً سكانياً آخر. ومن الممكن الربط بسهولة بين هذه الحقيقة، وبين ما يرجحه معظم المؤرخين، من أن ظهور المسلمين من أهل السنّة في مدن الساحل يعود إلى الفترة المملوكية. لا سيما منذ القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد. حيث تكشّف وجودهم في «طرابلس» و «بيروت» و «صيدا» (كمال صليبا: تاريخ لبنان الحديث، وجيه كوثراني: الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي / ٣٢). وهذا تغيير سكاني أقرب علاقة، بل هو ذو علاقة مباشرة، ببحثنا، وبما نعالجه في هذه السيرة.

المتغيرات السكانية، ابتداءً من فتوح «كسروان» إلى هبوط التركمان المجلوبين إلى السواحل، حمل إلى المسلمين الشيعة شعوراً بأنهم يواجهون تهديداً حقيقياً لوجودهم. فالضغط السكاني على المناطق الساحلية، الذي كان مدعوماً من قبل السلطة المملوكية بشكل أو بآخر، اتخذ شكل ضغط معنوي. «وأخذوا مذ ذاك يختفون من أكثر مدن الساحل اللبناني. لتحل محلهم جاليات سنّية تركمانية جاء بها المماليك» (تاريخ لبنان الحديث / ١٥). وفي هذا الاطار يجب أن نضع نصاً تكرّر وروده في (روضات الجنات / ٥٩٠، ولؤلؤة البحرين / ١٤٦) تحدث فيه المؤلفان عن «أهل السواحل المتسنّنين». وهو نص هام جداً، من حيث أنه يشير ضمناً إلى وجود معتدّ به من المسلمين الشيعة في السواحل، تأثر بالاكتساح السكاني الجديد. خاصة وأنه لا ريب في براءته، أي النص، من حيث أنه لا يأتي في سياق الحديث عن حجم الوجود الشيعي، مثلاً، أو أي سياق مشابه يمكن أن يوظّف فيه. ولا شك أن الخوانساري الايراني، صاحب (روضات الجنات) والبحراني، الذي يدل اسمه على موطنه، صاحب (لؤلؤة البحرين) كانا خاليي الذهن تماماً من معالجة أي موضوع كهذا. ومن هنا نثق أنهما أخذا النص عن مصدر آخر أو أكثر، خفي علينا أو ضاع نهائياً. ولكن هذه الملاحظة لا تنتقص من قيمة النص، لما يوحي به السبب الأول نفسه. ثم لا شك أن المسلمين الشيعة كانوا محقّين جداً في تخوّفهم. خاصة وانه لم يتح لهم أن ينسوا، كيف بدأت هذه التغيرات بنكبتهم في «كسروان».

في هذا الاطار أيضاً نضع نصاً آخر، ورد لدى ابن يحي في (تاريخ

بيروت / ١٩٥) تحدث فيه عن تحركات للمسلمين الشيعة في «بيروت»، وانهم «أظهروا القيام بالسنّة». وهو نص نقبله، مع ضرورة إجراء تعديل أساسي عليه. يمليه علينا فهمنا الآن لطبيعة هذه التحركات، بعد أن وضعناها في اطارها التاريخي الصحيح. وفهمنا أيضاً للزاوية التي نظر فيها ابن يحي للموضوع برمته. فتحرك المسلمين الشيعة، الذي رآه ابن يحي مذهبياً، نراه نحن سياسياً، موجهاً ضد السلطة المملوكية. التي قادت منذ البداية كل ما رأى فيه أولئك باعثاً على الخوف، ابتداءً من اجتياح «كسروان»، ثم جلب التركمان، وما انتهت إليه كل تلك السياسة الضيقة، وقد عرفناه. وعلى كل حال، فان لابن يحي عذره في عدم ادراك ما وراء الأحداث التي شهدناها، لأسباب غير خفية.

(٧)

ذلك هو الواقع الذي تعامل معه الشهيد يوم عاد من «العراق». أو بالأحرى تلك معالم من هذه الواقع، بالقدر الذي تعطينا اياه النصوص حتى الآن.

في «جزين» بدأ عمله مستفيداً من موقعها الطبيعي الحصين، الذي استعصى على الصليبيين في الماضي. وما عتّمت ان صارت تعج بالفقهاء من طلاب مدرسته. وجلي ان مهمة هؤلاء الفقهاء كانت سياسية، من خلال المنحى الجديد، الذي خطّه الشهيد في اطار ما صار يُعرف فيما بعد بـ «ولاية الفقيه».

ان جدّة وخطورة هذا الموضوع تدعوني إلى الوقوف عنده مرة أخرى. لقد قلنا آنفاً ان الشهيد لم يأت نصاً بنظرية بالمفهوم الاكاديمي للكلمة. ولكنه أتى مجموعة فتاوى لا بد ان تشكّل بمجموعها نظرية، أو لا يمكن إلا أن تكون قائمة على نظرية.. هذه الفتاوى يمكن تصيّدها من كتابه (اللمعة الدمشقية، ط. القاهرة) باب الزكاة: ١/ ١٣١، باب الخمس: ١/ ١٣٧ ـ ٣٨، باب الجهاد: ١/ ٢٢٠ ـ ٢١، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١/ ٢٢٥، باب القضاء: ١/ ٢٣٦، باب الحَجْر: ١/ ٣٦١، باب النكاح: ٢/ ٧١ ـ ٧٢، باب الحدود: ٢/ ٣٧٠. ومن المفيد ان نقارن هذه الأبواب بمثيلاتها لدى فقهاء سابقين، كالشيخ الطوسي المتوفى سنة

٤٦٠ هـ/١٠٦٧ م في كتابه (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى). ثم لدى المحقق الحلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ/١٢٧٧ م، في كتابه (شرائع الاسلام في معرفة الحلال والحرام). هذه المقارنة ستساعدنا بالتأكيد على تصور الموقع الذي دفع إليه الشهيد الفقيه الشيعي، بحيث جاز لنا أن نعتبره موقعاً سياسياً. ومن المفيد هنا أيضاً، أن نقف عند ملاحظة شارح كتابه (اللمعة الدمشقية: ١/ ١٣٧ ـ ٣٨) على حكم الشهيد بلزوم دفع الأخماس إلى «نائب الامام» أي الفقيه الجامع لشرائط الفتوى. ونعتقد أن هذه أول مرة تدخل فيها هذه العبارة اللغة الفقهية الشيعية. ومنها أخذت طريقها إلى الثقافة الشيعية بمجملها.

(٨)

علينا الآن ان نبدأ رصد موقف السلطة المملوكية من كل هذا.

من السهولة بمكان أن نتصور موقف السلطة، من اتجاه ينزع إلى نشر مفهوم جديد للشرعيّة. يخالف تماماً مفهوم الخلافة، الذي كانت، أي السلطة المملوكية، تتكىء على صيغة مرقّعة منه. وما من شك ان هذا الجانب، من مجمل تحرك الشهيد، هو الذي حرّك السلطة في النهاية.

يقول البحراني (لؤلؤة البحرين/١٤٦) انه كان فيما أُخذ على الشهيد، وأدّى إلى المحاكمة التي انتهت بقتله في «دمشق»، «انه كان عاملاً». وهذه عبارة هامة جداً، لا بد من تحليلها واكتشاف خبيئها. خصوصاً وأنها تضمنت كلمة من خارج الكلام الجاري على الألسن. هي ولا شك قادمة من اللغة الديوانية الرسمية «عامل». مما يشير إلى المصدر الذي جاءت منه العبارة كلها. أعني إلى السلطة المملوكية نفسها. واننا لنعلم، استناداً إلى المقداد السيّوري، تلميذ الشهيد المقرّب، ان العبارة كانت من ضمن المحضر الذي نظمه تقي الدين الخيّامي بحق الشهيد، ورفعه إلى قاضي «صيدا» (نفسه/١٤٦). مما يشير أيضاً إلى أنها نتيجة تنسيق أو تفاهم بين الخيامي وبين السلطة.

ولدى العودة إلى المصادر المعنيّة بتحديد الكلمات المستعملة في اللغة الديوانية لذلك العصر، وجدنا لدى القلقشندي التعريف التالي:

«العامل، هو الذي ينظم الحسبانات ويكتبها وقد كان هذا اللقب في الأصل انما يقع على الأمير المتولي العمل. ثم نقله العُرف إلى هذا الكاتب، وخصّه به دون غيره».

(صبح الأعشى: ٥/ ٤٢٦)

لعلّ هذا النص يوضح كل شيء. وما يهمنا منه تحديداً، هو قوله ان العامل هو الذي ينظم الحسابات. وهو الاستعمال المعمول به في عصر النص. في مقابل استعمال آخر مهجور. لقد عرفنا قبل قليل ان الشهيد حكم بلزوم دفع الأخماس إلى الفقيه الجامع لشرائط الفتوى «نائب الامام»، أو إلى وكيله. وسنعرف انه كان قد نشر وكلاءه في المنطقة الشيعية من «لبنان». **ومن المفهوم ان هؤلاء الوكلاء كانوا يجبون الأخماس بحكم وكالتهم، ليسدّدوها إليه. ولا بد أن عملاً كهذا قد استلزم تنظيماً حسابياً مركزياً للجباية، تحت إشراف الشهيد نفسه. وعلى هذا فالمقصود من كلمة** «عامل»، الاشارة إلى نظام ضريبي، في مقابل نظام الدولة. وهي تهمة تاريخية ضد الشيعة، **الذين كانوا يؤثرون دائماً دفع حق الله في أموالهم إلى أئمتهم.**

ان مسألة الوكلاء هؤلاء تستحق منّا وقفة مناسبة. باعتبارها عنصراً رئيسياً في مشروع الشهيد. لقد ذكرنا ان كل شيء قد بدأ في «جزين». عبر ما قام فيها، على يد الشهيد، من حركة علمية نمت بسرعة مدهشة. وان نشر الأفكار الجديدة قد تولاه الفقهاء الجدد من تلاميذ الشهيد. بالاضافة إلى جباية الأموال. ان الاشارة إلى «أعوانه»، أي أعوان الشهيد، ترد غير مرة في المصادر الشيعية خصوصاً. ولكن مصدرين آخرين يتحدثان عن «رفيق» له تسميه «عرفة» «كان على معتقده» ضُربت عنقه بـ «طرابلس»، في تاريخ مقارب لتاريخ قتل الشهيد في «دمشق» (شذرات الذهب: ٦/ ٢٩٤، إنباء الغمر: ١/ ٢٠٠). دون أن تقول من هو «عرفة» هذا، ومن أين أتى. ولعله من أهل «طرابلس» الحاضرة الشيعية العريقة في التشيع. التي سقطت بيد الصليبيين، وبقيت تحت الاحتلال ما يقل قليلاً عن قرنين، ثم دمرها المماليك بعد تحريرها. وبنوا مدينة جديدة بجوارها، حيث توجد «طرابلس» اليوم.

من كل هذا نفهم أهمية الاشارة إلى قتل شخص في «طرابلس» على معتقد الشهيد، في تاريخ مقارب لمقتله نفسه. إذ تدلنا ضمناً على أن مشروع الشهيد شمل بقاعاً بعيدة عن «جبل عامل». فكل شيء يدل على أن «عرفة» كان وكيلاً آخر للشهيد. ولا ريب ان السلطة المملوكية، حين حرصت على ضرب عنقه في منطقة وكالته، كانت تقول ضمناً لكل الذين يعتبرون أنفسهم موضوعاً مباشراً للحركة التي يمثّلها، ان الحلم قد انتهى عند هذا الحد، وان قد آن لهم أن يستيقظوا ويستسلموا للواقع.

(٩)

يبدو ان الشهيد أخذ يقترب من أهدافه. فها هو قد بنى ما يمكن أن نسميه ادارة محلية مستقلة، قائمة على مفهوم مستقل للشرعية. بالاضافة إلى ادارة مالية مستقلة أيضاً. تعزّزها شبكة واسعة من الوكلاء. وان امرءاً يسير بالأمور إلى هذا المدى، لن يفكر بالوقوف عند أدنى من الإتمام. إذن، **فسيكون من العجيب أن لا يفكر بإنشاء قوة عسكرية، تُكمل البُنية التي** أنشأها وتحميها.

والحقيقة أنه لا نص مباشراً على هذا الأمر. لكن هناك نص على نزاع جرى بينه وبين أحد مناوئيه الداخليين، وانه «حاربه وقتله» (أمل الآمل: ١/ ١٨٢)، ولا حرب دون محاربين. أضف إلى ذلك أن هناك مأثورات شعبية، تتصل ببقعة من الأرض، تُعرف حتى اليوم باسم «قبور الشهداء»، تقع على يمين الطريق العام الذي يصل مدينة «النبطيّة» بقرية «النبطيّة الفوقا». والناس هناك يتداولون عنها أنها مقبرة شهداء معركة جرت هناك بين جند للشهيد وعدو لهم، دون تحديد مَن كان هذا العدو بالذات. وفي أعلى بقعة من المكان، حيث تبدأ بيوت «النبطية الفوقا» ينتصب بناء قديم، جميل الهندسة، مربع الشكل، تعلوه قبة كبيرة. ضمن باحة صغيرة يظهر أنها كانت مسوّرة في الماضي، ولكن السور سقط. والبناء بمجمله آيل للخراب. هذا البناء يُعرف بين الناس هناك بـ «مقام محمد الشهيد». ولقد حاولت في السنة ١٩٧٤ ان أقوم ببعض الأبحاث الميدانية في المقام، بمآزرة عدد من شباب المنطقة. أملاً بالعثور على ما يزيدنا معرفة بتاريخه. فحفرنا في أرضه،

وقلبنا صخوراً مما كان جزءاً من البناء أو سوره. عسى أن نعثر على كتابات مما يكون مرقوماً على مشاهد كهذا ـ فما ظفرنا بطائل. باستثناء ان أحد معمري المنطقة أخبرنا أنه كانت تقوم فوق المدخل الخارجي صخرة رُقم عليها ما يفيد أن هذا البناء قد أُعيد ترميمه سنة ١١٨٠ هـ/١٧٦٦ م. بتبرع من الحاج علي هلال. الذي رمّم أيضاً المقام المعروف باسم «مقام علي الطاهر»، الذي يقوم هناك غير بعيد. كما لاحظت ان تلك المقبرة واسعة جداً، بحيث تتسع لقبور يبلغ تعدادها ما بين الألفين والثلاثة آلاف قبر.

إذا أخذنا بهذا المأثور، تفسيراً لذلك الأثر، وبما أضفناه إليه من ملاحظة، نخرج بنتيجة واضحة، هي أن مشروع الشهيد قد تضمّن قوة عسكرية بمعنى أو بآخر. بل ان هذه القوة لم تكن بالصغيرة الضعيفة، **ما دامت تستطيع أن تقدّم عدداً من الشهداء، كالذي تدلّ عليه سعة المقبرة، في معركة واحدة.**

هذا الاستنتاج يطرح سؤالاً خطيراً، هو: لماذا لم تُشر المصادر التاريخية إلى حدث هام، كمعركة بذلك الحجم؟

ان الإجابة على هذا السؤال تكمن في ملاحظة المصادر التي جرى التعامل معها في هذه السيرة. فنحن إذا لاحظناها سنكتشف بسهولة، أن المصادر المحلّية معدومة تماماً. والمصادر التي أخذنا عنها، أما أنها تنقل عن أخرى مفقودة. وأما أنها مصادر غير محلية، سجّلت أحداثاً ومعلومات غير محلية هي أيضاً، ولكنها تتصل بموضوع البحث بسبب. هذا مع استثناء وحيد من مجمل هذه الملاحظة، هو المادة العلمية المتصلة بالاجازات التي تلقاها الشهيد، من حيث دلالتها على مصادر ثقافته. بالإضافة إلى كتابه (اللمعة الدمشقية)، من حيث أنه المصدر الأساسي لآرائه الفقهية ـ السياسية. وطبعاً لا نتوقع أن نجد في هذه المادة العلمية أي مادة تُعنى بأحداث ووقائع خارج الاطار العلمي البحت. ولكن الذاكرة الشعبية حفظت لنا ما أثبتناه أعلاه، شأن هذه الذاكرة دائماً. إذ لا يلفت نظرها ويجذب اهتمامها إلّا الأحداث البارزة العنيفة بشكل خاص. ولكنها تفشل في ملاحظة التطورات الهادئة، سياسية وثقافية، لأنها تتم أدنى من مستوى ملاحظة الانسان العادي.

على أن بعض تلك المصادر لا تخلو من الاشارة إلى قتال دار بين

أعوان الشهيد وخائن كان يوماً من أعوانه. كالتي نجدها في (لؤلؤة البحرين / ١٤٦، وبحار الأنوار: ٢٥/٣٨ وروضات الجنات / ٥٩٠). وقد لاحظ مؤلف الكتاب الأخير، بنظره الثاقب، ان من بين أعمال الشهيد، ما «يدل على نفاذ أحكامه الصادرة في تلك المملكة».

(١٠)

معظم النتائج، التي وصلنا إليها بتحليل النصوص المتيسّرة حتى الآن، تتعزّز دفعة واحدة بنص عثرنا عليه لدى القلقشندي في (صبح الأعشى: ١٣/١٣ ـ ٢٠). أثبته، ويا لحسن حظنا، بوصفه نموذجاً يُحتذى لما «يُكتب في الأوامر والنواهي الدينية». ومن هنا نعرف، أنه حين اختاره دون سواه، لم يكن معنياً بمضمونه التاريخي. **الذي يأخذ عندنا اليوم أهمية لا تضاهى، بالقياس إلى كافة النصوص التي عالجناها حتى الآن. وقد صدر عن والي** «الشام» بتاريخ ٢٥ جمادى الآخره ٧٨٤ هـ / ١٣٨٢ م.

يمكن تقسيم نص التوقيع الطويل، الذي يأخذ ثماني صفحات، إلى ثلاثة عناصر أساسية:

ـ المقدمة التقليدية. وهي غير ذات أهمية. إذ أنها مجرد استعراض مسهب نسبياً لمسيرة الاسلام ودعوته. ابتداءً من البعثة النبوية، إلى أن «ظهرت البدع والضلالات. وضلّ كثير في كثير من الحالات». متوصلاً من ذلك إلى عرض وجهة نظره في الشيعة ومذهبهم. والباقي مفهوم. فلا حاجة للافاضة فيه.

ـ العنصر الثاني: عبارة عن وصف لمعالم تحرّك شيعي جديد، ميدانه «بيروت وضواحيها وصيدا ونواحيها» وهو أهم عناصر التوقيع بالنسبة لهذه الدراسة. لذلك نُثبته فيما يلي:

«وقد بلغنا أن جماعة من أهل بيروت وضواحيها وصيدا ونواحيها، وأعمالها المضافة إليها، وجهاتها المحسوبة عليها. ومزارع كل من الجهتين وضياعها، وأصقاعها وبقاعها ـ قد انتحلوا هذا المذهب الباطل وأظهروه. وعملوا به وقرّروه. وبثّوه في العامة

ونشروه. واتخذوه ديناً يعتقدونه، وشرعاً يعتمدونه. وسلكوا منهاجه. وخاضوا لجاجه. وأصّلوا فروعه. وتديّنوا به وشرعوه. وحصّلوه وفصّلوه. وبلّغوه إلى نفوس أتباعهم ووصّلوه. وعظّموا أحكامه. وقدّموا حكّامه. وتمّموا تبجيله وإعظامه. فهم بباطله عاملون، وبمقتضاه يتعاملون. ولأعلام علمه حاملون. وللفساد قابلون. وبغير السَّداد قائلون. وبحَرَم حرامه عائذون. وبحمى حمايته لائذون. وبكعبة ضلاله طائفون (........) ويستحلّون دم أهل السنة من المسلمين. ويستبيحون نكاح المتعة ويرتكبونه....».

ـ العنصر الثالث والأخير هو إنذار موجّه إلى أولئك. ومن الواضح أنه غاية السلطة في النهاية:

«واردنا أن نوجّه طائفة من عسكر الاسلام» وفرقة من جند الامام. تستأصل شأفة هذه العصبة الملحدة (.......) ثم رأينا أن نقدّم الإنذار، ونسبق إليهم بالإعذار، فكتبنا هذا الكتاب. ووجّهنا هذا الخطاب. ليُقرأ على كافتهم. ويُبلّغ إلى خاصتهم وعامتهم. يعلمهم أن هذه الأمور التي فعلوها، والمذاهب التي انتحلوها، تُبيح دماءهم وأموالهم».

ان ما أطلقنا عليه العنصر الثاني من التوقيع، يدل دلالة واضحة على عدة أمور، نذكرها بالترتيب الذي وردت فيه:

ـ الأول: سعة انتشار الحركة الجديدة. حيث يذكر «بيروت وضواحيها وصيدا ونواحيها، وجهاتها المحسوبة عليها. ومزارع كلّ من الجهتين وضياعها، وأصقاعها وبقاعها».

وجلي ان «جبل عامل»، وخصوصاً «جزين»، هي من نواحي «صيدا» وجهاتها المحسوبة عليها، على حد تعبير مُنشيء التوقيع. ويُفهم من مجمل هذه الصياغة ان الحركة غطت الساحل، من «بيروت» إلى آخر ما يمكن أن تعنيه نواحي «صيدا». ثم صعوداً في «جبل عامل». ولنلاحظ ان لا إشارة إلى شيء غير عادي في «طرابلس». وكنا قد رصدنا فيما سبق قتل «رفيق» للشهيد اسمه «عرفة» في هذه المدينة ودلالة ذلك. ولا نملك الآن التعليق على هذه المفارقة لقصور المعلومات.

الثاني: التحول الجديد الذي طرأ على الجماعة الشيعية، في ميدان النص. بحيث غدت جماعة متحفزة، تتحلى بإحساس عميق بالذات الثقافية. بعد ان كانت حتى الأمس القريب خامدة، لا تتطلّع إلى أبعد من الاستمرار في العيش. هذه الملاحظة سجّلها التوقيع بأمانة، وان يكن قد عمد إلى تصوير الوضع الانقلابي وكأنه تأسيس جديد، وليس تأصيلاً عما كان كائناً فصار فاعلاً. «انتحلوا هذا المذهب الباطل وأظهروه. وعملوا به وقرّروه».

الثالث: تسجيل بروز قياديين شيعة جُدُد، عملوا على إعادة تركيب الذات الثقافية الشيعية محلياً، وفق الخصوصية الشيعية في المعتقد والتشريع. الأمر الذي عبّر عنه التوقيع بقوله: «بثوه في العامة ونشروه. واتخذوه ديناً يعتقدونه، وشرعاً يعتمدونه. وسلكوا منهاجه. وخاضوا لجاجه (. . . . . . .) وبلّغوه إلى نفوس أتباعهم ووصّلوه (. . . . . . .) وقدّموا حكامه».

وبالنظر إلى تاريخ التوقيع. وإلى معرفتنا الكافية بالتاريخ الثقافي الشيعي المحلي وأبطاله، فلا ريب أن هذا الكلام يشير إلى دور مدرسة «جزين»، وإلى نهج الشهيد في العمل، وإلى الموقع الجديد الذي اكتسبه الفقيه الشيعي وفق آراء الشهيد. مما عالجناه قبل قليل.

الثالث: تسجيل التوجه والإعداد للتصدي الفعلي للسلطة. بل وممارسة هذا التصدي بالفعل «يستحلّون دماء أهل السنة من المسلمين». وهي عبارة تذكّرنا بأخرى مماثلة لدى ابن يحي، سبقت الإشارة إليها قبل قليل. حيث تلجأ السلطة وممثلوها إلى صيغة تمويه، كانت قد أصبحت تقليدية. تحلّ فيها رموز دينية، أو ماله قيمة الرمز، في موقع السلطة نفسها. بحيث تبدو في حالة تداخل. وحامية للعقيدة ومعتنقيها.

ان ما يعبّر عنه النص «استحلال دم» يشير ضمناً إلى وقائع وأحداث فيها قتل وقتال. وهي اشارة تعزّز الأدلة التي استخدمناها، حيث عالجنا مسألة انشاء قوة مسلّحة.

(١١)

والآن، بعد أن قلنا ما عندنا حول حركة الشهيد في مختلف جوانبها. يأتي دور سؤال لا نجاء منه: كيف انتهت؟

نقول: **«كيف؟»، إذ السؤال محصور بالكيفيّة. وكأن النهاية في ذاتها** قدر مقدور. لأن حركة اتسمت بهذا القدر من الفروسية. أي نُبل الهدف، دون حسبان الشروط الموضوعية المانعة من تحقيقه، وعلى رأسها قوة وشراسة السلطة المملوكية. حركة كهذه لا بد أن تصل في النهاية إلى مأساة.

بالمنظار التاريخي، لم يكن لدى الشهيد أي فرصة لتحقيق أهدافه السياسية. التي نفهم من مجمل تحركه، أنها كانت تحقيق حالة من الذاتية السياسية للشيعة.

لقد حكم المماليك المنطقة بالسلطان العسكري المباشر. الذي أحسنوه أكثر مما أحسنوا أي عمل آخر. وبالتسويات السياسية الدموية العنيفة. مستندين إلى قاعدة ثقافية، تميّزت بتعطيل الفاعلية الاسلامية في **شكليها السياسي والفقاهتي.** وأعني بالشكل السياسي الخلافة، أو ما كان قد **بقي منها، بعد جائحة المغول وتدمير «بغداد» وقتل آخر خليفة عباسي فيها. ومن بعدُ اخترع المماليك صيغة سياسية معقّدة، تستند على مبدأ الخلافة. ابتغاء اضفاء الشرعية على حكمهم. وأعني بالشكل الفقاهتي اعلانهم، من جانبهم وحدهم، سدّ باب الاجتهاد رسمياً. أي ما يعني عملياً إنهاء حرية الفقه والفقيه. ووضع حدود نهائية لقدرته على المشاركة في** قضايا الناس السياسية والاجتماعية.

إذا أخذنا بالاعتبار كل هذه الحقائق، مقارنة بمشروع الشهيد، نستطيع أن نتصور وان نفهم، كيف نظرت السلطة إلى الموضوع برمته. وان نرى انه يضرب كل الصيغة التي يستقر حكمها عليها. وان في نطاق جغرافي محدود كـ «جبل عامل». لقد جاء الشهيد بمفهوم للشرعية من خارج منطقة الخلافة، وبتركيبة للسلطة تختلف تماماً عن كل ما هو قائم. وواضح أننا نعني بذلك «ولاية الفقيه»، الذي عزلته السلطة وحجّرت عليه. أي أنه قام بما نسميه اليوم ثورة جذرية، بكل معنى تتضمنه الكلمة.

بالنسبة لوضعه الداخلي. لقد كانت جبال «الشام» الحصينة، منذ أمد بعيد، مؤئلاً لمن لا بد لهم من أن يكونوا بعيدين عن متناول السلطة. وكانت حصانة الجبال وحدها تعطيهم أن يكونوا أحراراً، في مقابل قوة السلطة ونمطها الطاغي. وما من شك أن الشهيد كان يضع في حسبانه هذه الحقيقة. رغم تجربة «كسروان» المريرة. التي كانت ما تزال ماثلة في الأذهان

ولا شك. على أنه ينبغي أن لا ننسى أيضاً، ان اجتياح «كسروان» قد اقتضى ما ينوف على الثماني سنوات من الإعداد والحملات الفاشلة والخسائر الباهظة في الأرواح. وربما ما كان للحملة الأخيرة ان تحقّق أغراضها، لولا الحشد الشامل الذي عمل له ابن تيمية محرّضاً ثم مترئساً.

هذه الملاحظة تفسّر لنا تقاعس السلطة عن تنفيذ تهديدها بالحسم العسكري، الذي أنهت به التوقيع. كما يفسّر لنا الحرية التي تمتع بها الشهيد في «جبل عامل».

في سياق هذا الحديث عن الوضع الداخلي، لا بد من الاشارة إلى أمر أساسي يتصل بنهج الشهيد.

ولقد رأينا كيف نجح في بعث نهضة علمية سريعة، انطلاقاً من الحركة العلمية الضئيلة التي كانت في «جزين». والظاهر أن نجاحه على الصعيد العلمي قد أغراه بالسعي إلى نجاح مماثل على الصعيد الثقافي الجماهيري. لكننا نعرف ما يكفي للحكم على هذه النقلة بأنها كانت تحميلاً للأمور فوق ما تطيق، وتجاهلاً لقدرة الجماهير على هضم المبادرة الثقافية التي تحملها أفكاره. ان «ولاية الفقيه» قد احتاجت إلى قرنين من الزمان، لكي تجتاز الطريق الصعب، بين مولدها كفكرة فقهية، إلى حيث يتم تمثّلها في الثقافة الشعبية. وفرق كبير بين نشر فكرة تجري البرهنة عليها وفقاً لمناهج معمول بها بين الخاصة، وبين نظم هذه الفكرة في الثقافة السائدة لدى الجمهور، وتحويلها إلى حافز ومنظّم سلوكي. عملياً، لقد أراد الشهيد أن يجني ثماراً لم تنضج بعد.

في رأينا أن هذه المفارقة قد اتخذت شكلها الفعلي على يد عدد من الزعماء المحلّيين، الذين أعلنوا معارضتهم له. وعبّروا بذلك عن تيار شعبي معارض. نذكر منهم «محمد اليالوشي»، الذي ينسب إلى قرية «برج يالوش». والذي يُقال فيه أنه «كان مشعوذاً» وادعى النبوة (. . . . . .) وكان من تلاميذه». وقد قُتل هذا الرجل فيما بعد، في معركة حصلت بين أنصاره وأنصار الشهيد. وربما كان المدفونون في مقبرة «قبور الشهداء» هم ضحايا هذه المعركة. بل ان أنصاره الذين «ارتدّوا» ظلوا في مواجهة الشهيد، على رأسهم «تقي الدين الخيامي» نسبة إلى قرية «الخيام». الذي «ظهرت امارات الارتداد منه» ثم بعد وفاته قام على طريقته شخص آخر اسمه «يوسف بن يحي» «ارتدّ عن مذهب الإمامية» (لؤلؤة البحرين / ١٤٦).

هذا النتف المجتزأة السريعة، عن تلك الأيام الحافلة، وصلتنا عن طريق وحيد. مصدره الأول تلميذ الشهيد المقرّب، أبو عبد الله المقداد السيّوري، الذي انتقل من «الحلّة»، ليعيش في «جزين» قريباً من شيخه. وشهد تلك الأيام بحلوها ومرّها، بمجدها وانحطاطها. ولكنه لم يترك لنا سوى تسجيل سريع عنها. ينضح بالحزن والأسى. ولا لوم على المقداد ولا تثريب. فقد عاش في قلب الأحداث المتسارعة، الآخذ بعضها برقاب بعض. أي أنه لم يكن في وضع يسمح له بأن يفهمها حق الفهم. وهو العراقي الغريب الدار، الخالي الذهن عن ماضي الأحداث التي شهدها، ومنازعها في التاريخ والانسان.

اننا لا نعرف ما يُعتد به عن طروحات أولئك المعارضين. ولكننا نقف عند اشارتين لا بد من تحليلهما، تضمنتهما النصوص المقتبسة أعلاه.

تقول الأولى، ان اليالوشي ادعى النبوة. **أي أنه خرج على قومه بما يتجاوز ما جاء به الشهيد. الذي ان تحدّث عن فقيه ذي ولاية، وعن تركيبة للسلطة على هذا الأساس، فان هناك من يتجاوز ويزيد عليه، فيدفع السلطة الدينية إلى أقصاها، أي إلى النبوة بالذات. وتلك امارة مألوفة من امارات سوء هضم المتغيرات الثقافية التي حملتها الأفكار الجديدة. تعود بنا إلى الملاحظة التي أوردنا قبل قليل، عن الثمار التي أراد الشهيد أن يجنيها قبل** أوان نضجها.

أما الثانية، فهي وصف «الخيامي» و «ابن يحيٍ» ومَن معهما بالارتداد. وهو وصف لا يصح أن نفهمه على حرفيته. ما لم نُدخل في الاعتبار التطوير الذي أدخله الشهيد على روح الجماعة الشيعية في منطقته، فحوّلهم من مجرد جماعة لا تتطلّع إلى أكثر من الاستمرار في العيش، بعد أن حوصروا في مناطقهم الجبليّة، إلى ذوي تطلّعات سياسية عريضة. يستحق من يعارضهاوصف الارتداد. من حيث أنهم يعملون عكس التيار الذي أنشأه الشهيد، وفي وصف واتجاه السلطة. يؤيد ذلك وصف «يوسف بن يحي» بأنه «ارتدّ عن مذهب الامامية» (لؤلؤة البحرين / ١٤٦)، الذي يمثّله الشهيد.

ولا يذهبن بقارىء الظن إلى أن مضمون الاشارة الأولى يناقض ما انطوت عليه الثانية، ذلك أن التطلعات السياسية لا تعني بالضرورة نضجاً ثقافياً.

ثم ينبغي أن نضيف إلى هؤلاء جميعاً «أهل السواحل من المتسنّنين» على حد تعبير المقداد السيّوري (لؤلؤة البحرين / ١٤٦). وهم ضحايا التغييرات السكانية التي بدأت بفتوح «كسروان». فالظاهر ان هؤلاء ساهموا بتخاذلهم في خلخلة وضع الشهيد. وذلك بحكم كونهم في مرمى السلطة. وبحكم ارتباطهم بالدورة الاقتصادية القائمة. فجبنوا لهذا وذاك عن المواجهة. وأخيراً اشترك هؤلاء وأولئك في وضع محضر، رُفع إلى قاضي «صيدا»، الذي رفعه بدوره إلى «دمشق». وهذا المحضر أدى إلى وضع السلطة الاقليمية يدها على القضية. وانتهى إلى محاكمة الشهيد وقتله. أي أنها انتظرت حتى رأت وضعه الداخلي يتفكك، لكي تضرب ضربتها المنتظرة. وهي ترمي ليس إلى قتل الشهيد فقط، بل إلى قتل حركته بقتله. وسنعالج هذا التفصيل بعد قليل.

ما من اشارة على الاطلاق إلى كيفية حصول اعتقال الشهيد. هل **اعتقلته السلطة أو عملاؤها في «جزين» أو في مكان آخر من «جبل عامل»؟ أم أثناء احدى زياراته لـ «دمشق» مثلاً؟ وإغفال هذا التفصيل الهام أمر غريب حقاً. ولكنه، من جهة أخرى، يدل ضمناً على أنه لم يحدث بطريقة عنيفة ملفتة، أو على مرأى أو مسمع من مصدرنا الأساسي لأهم المعلومات المتصلة بمقتله، أعني تلميذه المقداد. وهذا يرجح أنه قد حصل في** «دمشق». ونحن نعرف أنه لم ينقطع عن التردد إليها. وكان له بها مجلس حافل، مقصود من قبل فقهائها (لؤلؤة البحرين / ١٤٦).

مهما يكن، فقد أودع الشهيد السجن في «دمشق»، بعد أن سمع القاضي الشافعي الشهود، وحكم بصحة الدعوى، وبحبس الشهيد سنة كاملة ثم استتابته، كما يقضي مذهبه. وخلال المدة التي كان فيها في الحبس، كانت السلطة تسعى جاهدة لتدبير محاكمة مهلكة له. والظاهر أنها لقيت صعوبات جمة في هذا السبيل. وحصلت تغييرات سريعة ومتكرّرة في القضاة، وهو أمر غير مألوف، لا نرى له تفسيراً إلاّ أن هؤلاء القضاة كانوا يتهرّبون من وزر دم الشهيد، لأسباب واضحة. فهم جميعاً يعرفونه جيداً، بوصفه فقيهاً عالي المقام رفيع الشأن، على صلة طيبة بأكثرهم، ان لم يكن بهم جميعاً.

أخيراً، أُحضر الشهيد إلى مجلس الحكم، المكوّن من قضاة المذاهب

الأربعة. حيث بدا بوضوح **أنه لن يستطيع أن يبدّل شيئاً مما كان مقرراً. على** الرغم من أن القضاة تدافعوا فيما بينهم مسؤولية الحكم بإراقة دمه. وحاول كل منهم أن يستدرج الآخر لإصدار الحكم المطلوب. وأخيراً «حكم القاضي المالكي بكفره وإراقة دمه وان تاب». وجعل حكمه مقيّداً بشرطين. أحدهما أن لا يكون مسبوقاً بحكم بإسلامه. والثاني أن يُنفذ بقية القضاة حكمه. وهذه محاولة واضحة لتوزيع المسؤولية على الجميع. وكان للقاضي المالكي ما أراد. «فحكم الحنبلي بزندقته وإراقة دمه، وأنفذه القاضيان» (تاريخ ابن قاضي شهبة: ١/ ١٣٥) أي الشافعي والحنفي. فأُخرج إلى تحت القلعة وضُربت عنقه. وتُضيف المصادر الشيعية، ثم رُجم وأُحرق (أمل الآمل: ١/ ٨٢، لؤلؤة البحرين/ ١٤٦). وذلك في جمادى الأولى سنة ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤ م.

(١٢)

من المفيد أن نقف الآن عند سبب قتل الشهيد، كما عكسته المصادر المختلفة. **ومن استعراض المصادر التي بين يدينا نستخلص أسباباً أربعة:**

- **الأول: الرفض وسب الصحابة.**
- **الثاني: انحلال العقيدة، واعتقاد مذهب النصيرية، واستحلال الخمر** الصّرف.
- الثالث: انه قامت عليه البيّنة بآرائه.
- الرابع: أنه وشى به رجل من أعدائه. وكتب محضراً يشتمل على مقالات شنيعة عند العامة وغيرهم، وشهدت بذلك جماعة كثيرة.

من الممكن طبعاً أن تتداخل هذه الأسباب، فتكون، أو بعضها وجوهاً لحقيقة واحدة. ولكنها في وضعها الحالي تعكس لنا الزاوية التي أتيح للمؤرخ أن ينظر منها إلى الواقعة. وعلى ذلك فسنترك محاكمة النصوص تجلو لنا الأمور.

أما الرفض، كسبب للقتل، فلم يذكره إلّا ابن قاضي شهبة والعسقلاني (إنباء الغمر: ١/ ٢٩٦). ولكن الأول يضيف إلى الرفض «إطلاقه في حق عائشة وأبيها وعمر رضي الله عنه عبارات منكرة». ويضيف العسقلاني «اعتقاد مذهب النصيرية».

ولنلاحظ في البداية، ان الشهيد قد وُصف بالرفض، أو بما يأول إليه بحسب اللغة السياسية ـ المذهبية، في عامة المصادر السنّية، في غير سياق الحديث عن سبب قتله. وعلى كل حال، فان تشيّعه لم يكن خفيّاً في «دمشق» على أحد. ثم ان «دمشق» وضواحيها في «الغوطة» كانت تَعجّ بالشيعة في ذلك الأوان، ولم يكن تشيعهم بذاته سبباً لقتلهم. وهذا كله يدعونا إلى التركيز على السبب الآخر في المصدرين المذكورين أعلاه.

لجهة السبّ، فانني أميل إلى تبرئة الرجل منه. لقد حقّق الشهيد خلال سنين عدة صلات طيّبة بالمراكز العلمية السنّية في المنطقة. وقرأ على كثيرين من شيوخها. وظل حتى آخر عمره يقيم مُدداً غير قصيرة في «دمشق»، حيث كان له مجلس مقصود، وكسب لنفسه مركزاً علمياً ممتازاً وتقديراً عاماً. ونسجّل هنا شهادة الجزري، التي يقول فيها: «صحبني مدة مديدة، فلم **أسمع منه ما يخالف السنّة» (غاية النهاية: ٢/ ٢٦٥)**. **وهذا يدلنا على دقة الرجل في علاقاته. وعلى حرصه البالغ على سلامة صورته. حتى لقد كان يحرص، وهو يكتب آخر كتبه (اللمعة الدمشقية)، الذي قلنا سابقاً أنه** يتضمن أبرز فتاواه ذات الملمح السياسي، **على أن لا يطلع عليه أحد** (لؤلؤة البحرين /١٤٦). رجل كهذا، **في مرونته وسعة أفقه ودقته، لا يمكن أن يلجأ إلى النيل والسب.**

نصل الآن إلى تهمة انحلال العقيدة واعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر الصِّرف. وهذه نجدها عند ابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب: ٦/ ٢٩٤) والعسقلاني (إنباء الغمر: ١/ ٢٠٠).

من الواضح ان انحلال العقيدة هو كلام عام. يحدّد معناه اعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر الصرف. وسنقدم فيما يلي نظرية لمغزى هذه التهم.

لكن ما يلفت النظر هنا، هو تناسق هذه التهم الثلاثة وتلازمها. مما يشهد بأنها لم تأتِ معاً عفواً. بل حتى أنه ليس من عمل هواة. ولهذا فانني أميل بقوة إلى اعتبار ما سجله العسقلاني والحنبلي صدى أميناً لما أشاعته السلطة عن الشهيد لتغطية جريمة قتله، ولما أُخذ عليه أثناء محاكمته المدبّرة. يؤيد ذلك ما ذكرته أقدم المصادر الشيعية عن الحادثة، من أن الشهيد قد أُخذت عليه «مقالات شنيعة عند العامة، من مقالات الشيعة

وغيرهم» (أمل الآمل: ١/ ١٨٢) مع التشديد على كلمة «وغيرهم». **يُضاف** إلى ذلك قول الجزري، معاصره وصاحبه، انه «قامت عليه البيّنة بآرائه» (غاية النهاية: ٢/ ٢٦٥). وهذه اشارة واضحة إلى أن المحاكمة كانت على مواقف فكرية. ولسنا ندري لماذا سكت الجزري عن هذه «الآراء». ولعله آثر هذه الاشارة السريعة محافظة على ذكرى صديقه. فلا يذكر التهم البشعة التي وُجهت إليه. وهو الذي لم يستطع إخفاء مرارته لقتله، واعتقاده الضمني ببراءته.

هكذا نصل إلى واحد من أهم مفاتيح قضية الشهيد. الفقيه والعالم الكبير، الذي قُتل بتهمة النصيرية واستحلال الخمر الصرف.

هذا بدوره يطرح سؤالاً:

تُرى لماذا اختارت السلطة هذه التهمة بالذات؟ خاصة وان لا شيء فيما كتبه الشهيد يشهد على نصيريته المزعومة. ناهيك باستحلال الخمر **صرفاً أو غير صرف. بل ان كتبه الفقهية، التي ما تزال متداولة حتى اليوم،** لا تخرج على الكلام والفقه الامامي المعروفين.

يلوح لي ان الجواب ليس فيما كتبه الشهيد، بل في مدى حركته. **فالظاهر انه حاول مدّها لتنظم العلويين. الذين كانوا وما يزالون منتشرين في** «طرابلس» والمناطق المتاخمة لها. محاولاً فيما يبدو الإفادة من الوشيجة التاريخية الحميمة التي تشدهم والامامية. وحاجة الطرفين إلى تجميع قواهم في مقابل السلطة المملوكية.

ومما لا يخلو من دليل على ذلك، ما سبق ذكره آنفاً، من ان السلطة حرصت ان تقتل مع الشهيد رجلاً من «طرابلس» اسمه «عرفة». وُصف بأنه «كان على معتقده»، أي معتقد الشهيد. ومعتقد الشهيد في سياق النص هو النصيرية. إذن، فكل شيء يوحي بأن «عرفة» هذا علوي. خاصة وان المصادر الشيعية لم تأتِ على ذكره مطلقاً. لكن ما يُلفت النظر، كما أشرنا سابقاً، هو تلازم التهمتين، أعني النصيرية واستحلال الخمر الصرف. من حيث ان استحلال الخمر هو من التهم التاريخية ضد العلويين.

أما السبب الرابع، فهو الذي تقوله المصادر الشيعية بصيغة أو بأخرى. وهي وحدها تُطلّ على الواقعة من زاوية جديدة بالنسبة للثلاث السابقات.

من حيث أنها تأخذ في الاعتبار الظروف والأحداث التي اضطرب فيها الشهيد داخل منطقته، «جبل عامل».

والذي يظهر من مجموع تلك المصادر، ان الأمور أخذت تستتب للشهيد في «جبل عامل»، دون أن يلقى من السلطة عنتاً، لا المحليّة ولا المركزية. وهذا أمر مُلفت للنظر حقاً. لا نجد تفسيراً له إلاّ ما ذكرناه سابقاً من استقلال سياسي وثقافي للمنطقة. جعل السلطة المركزية غير مكترثة بما يجري في الداخل. وان السلطة المحليّة لم تجد سبباً أو حولاً للتصدي له. وان السبب الذي جعل الأمور تنحدر نحو النهاية لا يتصل بالسياسة والسياسيين، بل بالوضع الداخلي والتركيبة الثقافية الجديدة، وما أفرزته من تناقضات. وهذا كله قد عالجناه آنفاً.

(١٣)

ان تكن حركة الشهيد قد فشلت في أوانها فشلاً سياسياً، ذلك الفشل المأساوي، فلقد نجحت تاريخياً نجاح الدعوات الكبرى. التي تنتهي غالباً بمأساة. لكن الزمان وحده يكشف ان موت البطل كان أشبه بتفتّق البذرة في جوف الأرض: موتاً آنيًا شخصياً، وحياةً مستقبليّة جماعية، في الآن نفسه.

ان القارىء لتاريخ «جبل عامل» يلمس انعطافاً شاملاً عند الشهيد. ولم يُتح لأحد أن يضع يده على المفصل التاريخي الذي بدأ به، بفكره ونهجه. ثم انداح فيما بعد ليصبح عماد التفكير الإمامي الفقهي والسياسي، وخصوصاً السياسي.

لقد كانت حركة الشهيد بداية حلقة جديدة في تاريخ الشيعة في «جبل عامل» والمناطق المتاخمة له من «سهل البقاع». هي، أعني هذه الحلقة، في بعض وجوهها استمرار لحلقة سابقة. يتجلى هذا الاستمرار في وحدة كيان، شدّت عراه الوحدة المذهبية، في محيط غير ودي. تركز في «جبل عامل» في البداية، ثم في المناطق المتاخمة له من «سهل البقاع». وكان أثر الشهيد أن أغنى، وتلاميذه من بعده، ذلك الشعور العميق بالوحدة، خلفيّة الكيان. فغدا على يده ويدهم مشروعاً، بعد أن كان من قبله موقفاً.

انتشر الفقهاء من تلاميذ الشهيد وأبناء مدرسته في مناطقهم. مسلحين

بآراء شيخهم في «ولاية الفقيه». وبهذا أصبحوا مرجع البلاد في الفتيا والقضاء. بالاضافة إلى مركزهم الاجتماعي والثقافي. ومارسوا، في حدود صلاحياتهم، سلطات مطلقة يخضع لها الجميع دون استثناء. وبذلك غدوا روح ذلك الكيان، الذي كان قائماً من قبل على ما وصفنا من شعور بالوحدة. واغتنى الآن بأنظمة وأعراف، جسّدها وحمل لواءها أولئك الفقهاء.

كانت الخطوة التالية والطبيعية لهذا التطور الهام، ان يتراجع السياسيون المحليّون (الاقطاعيون) مسافة مناسبة للمساحة التي احتلها الفقهاء في ساحة النفوذ. وانجلت هذه الفترة الانتقالية عن توزيع الادوار بينهما توزيعاً دقيقاً.

هكذا يمكن أن نلخّص الوضع السياسي والاجتماعي في «جبل عامل» منذ عصر الشهيد، بالشكل التالي:

على السطح يطفو نظام سياسي قوامه نظام الاقطاع الخاص. وفّر للبلاد حظاً من الاستقرار السياسي. ومارس السياسيون الاقطاعيون حكماً لا يتطلع إلى أبعد من جباية الضرائب، لتسديد بدل الضمان للسلطة، مع فائض يكفل للاقطاعي (ربحاً) مناسباً.

وفي الأعماق كان الفقهاء يقومون بدور يتاح لهم لأول مرة في تاريخهم: بسطوا سلطانهم على قطاع الثقافة بأكمله. وصبغوا حياة شعبهم بصبغة شيعية لا شوائب فيها. ورعوا شؤونه الدينية. وحكموا في خصوماته.

وكل من يعرف مناطق الشيعة في «لبنان» اليوم عن قرب، يرى آثار هذه الصيغة واضحة جليّة.

رحم الله الشهيد.

* * * *

* * *

* *

*

مصادر البحث

- البحراني:
  - لؤلؤة البحرين في الاجازة لقرتي العين.
- ابن الجزري:
  - غاية النهاية في طبقات القراء.
- الحر العاملي:
  - أمل الآمل في علماء جبل عامل.
- حسن الصدر:
  - تكملة أمل الآمل.
- الخوانساري:
  - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.
- ابن عبد الهادي:
  - العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية.
- ابن عربشاه:
  - عجائب المقدور في أخبار تيمور.
- ابن العماد الحنبلي:
  - شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
- العسقلاني:
  - إنباء الغمر بأنباء العمر.
- ابن قاضي شهبة:
  - تاريخ.
- القلقشندي:
  - صبح الأعشى في صناعة الانشا.
- كمال صليبا:
  - تاريخ لبنان الحديث.
- محمد بن مكي:
  - اللمعة الدمشقية.
- وجيه كوثراني:
  - الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي.
- ابن يحي:
  - تاريخ بيروت.

المحقق الكركي

علي بن عبد العالي

(٨٧٠ ـ ٩٤٠ هـ/ ١٤٦٥ ـ ١٥٣٣ م)

بطل الأبطال

المحقق الكركي

بطل الأبطال

بطل يلخّص في سيرته وأعماله معاني من البطولة مجتمعة، تراها في غيره من الأبطال تفاريق: **معرفة العلماء الأفذاذ، مقدرة الرجال الرجال، وقوّة الحضور، والتخطيط الذكي، والادارة الدقيقة المسيطرة. دخل بلداً غير بلده غريباً وحيداً، لا يعرف أحداً ولا يعرفه أحد. ولكنه ما عتّم ان قاد أمة** من أعرق أُمم الأرض في الحضارة، إلى حيث وجدت ذاتيتها ووجدت وحدتها. بعد أن أمضت قروناً تمزقها نزاعات دموية عنيفة. وبذلك حقّق أحد أعظم الانجازات الحضارية في تاريخ الاسلام، بل في تاريخ الانسانية.

البطل هو علي بن العالي الكركي. أما حقل بطولته فكان «إيران».

ولقد قلنا في مقدمة الكتاب، على سبيل التعريف بالبطل، انه هو ذلك الانسان الطليعي، الذي يمتاز بالقدرة على إدراك مواصفات اللحظة التاريخية التي يعيش فيها، وعلى العمل بما تقتضيه. ثم على قيادة مَن معه في الطريق الذي اختاره. ولست أرى بين أبطالنا الستة، على تنوّع أنماط ودرجات بطولتهم، رجلاً تنطبق عليه تلك الأوصاف، كاملة لاشية فيها، مثل انطباقها على الكركي.

لكن من حق شيخ علماء «جبل عامل»، الشهيد الأول، علينا، ذلك المفكّر النادر المثال، ان نقول انه يقاسم الكركي كل ماله من فضل. فإليه وحده دون سواه يعود الفضل في البعث السياسي للتشيع. إذ طرح في ميدان الفكر الشيعي مبدأ ولاية الفقيه، فزوّده برؤية سياسة وهدف منشود، بعد ان كان قد خمد واستكان زمناً طويلاً. منذ انتهاء فترة الحضور المباشر للأئمة عليهم السلام. ثم كان من الكركي ان حرّر الفكرة من اطارها الجغرافي المحاصر بالسلطة العثمانية الطاغية. حيث كان من المستحيل ان توظف

عملياً. وأطلقها في الميدان الوحيد المتعطّش إليها. أعني في «إيران»، فكانت طلقة صائبة وقعت في الهدف تماماً. ولولا ما فعل، مما سنفصّل الكلام فيه فيما يلي، لكان من المرجّح أن يؤدي الحصار العثماني الكامل والمُحكم للتشيع، وكل المناطق الشيعية في «الشام» و «العراق» كانت في قبضته، إلى خموده نهائياً. مثلما جرى لاحدى تجمعاته في «الشام» في ظروف مماثلة.

لذلك اطلقنا على الكركي لقب (بطل الأبطال).
ولما سبقه قلنا ان الشهيد الأول شريكه، شراكة ما، في بطولته.

(١)

علي بن عبد العالي الكركي، بهذا الاسم يشتهر. والحقيقة أنه علي بن الحسين بن عبد العالي. ولكنه ذيّل توقيعاته دائماً باسمه ذاك. ومثل هذا غير نادر في أسماء المعارف.

و (الكركي) نسبة إلى قرية «كَرْك نوح». وهي اليوم قرية صغيرة في ضاحية مدينة «زحلة»، أدنى سفح «جبل لبنان» المطل على «سهل البقاع». وكانت يوم وُلد من المراكز العلمية المعروفة في «الشام». انبعث واستقرّت مكانته في سياق النهضة العلمية، التي يعود الفضل فيها إلى الشهيد ونهجه. فحققت بسرعة انتشاراً مذهلاً. بحيث أنبتت «جزين» إلى جنبها مركزين رديفين هما «مشغرة» و «الكرك».

لسنا نعرف بالتحديد تاريخ ولادته. والغريب أنه لا يُذكر على الاطلاق في كافة المصادر المعنيّة بسيرته. وهذا أبداً شأن الرجال العصاميين، الذين يبرزون من بين غمار الناس. فلا يلتفت إلى أخبارهم أحد، إلاّ بعد أن تكون سيرتهم الأولى قد ضاعت ونُسيت. والاشارة الوحيدة التي يمكن أن يستفاد منها تاريخ تقريبي لولادته، وردت لدى الحر العاملي، حيث قال ان عمر الكركي «زاد على السبعين» (أمل الآمل: ١/ ١٢٢). فإذا قارنّا هذه الاشارة بالتاريخ الثابت لوفاته، نصل إلى أن مولده كان في حدود سنة ٨٧٠ هـ / ١٤٦٥ م.

كذلك لا نعرف شيئاً عن مكان مولده وعائلته ونشأته. والظاهر أنه وُلد

في القرية التي يُنسب إليها. ولا هو ولا كتّاب سيرته والمترجمون والمجيزون له يذكرون سوى الاسم لأبيه وجدّه. ولكن أستاذه الأول، محمد بن علي بن محمد بن خاتون العيناثي، يذكر أباه فيصفه بـ «الشيخ الورع التقي النقي الزاهد العابد» (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٢٠). وقال شيخه الآخر، علي بن هلال الجزائري: «الشيخ عز الدين حسين» (بحار الأنوار: ١٠٨ / ٣١). ونفهم من هذه الأوصاف أنه لم يكن ذا منزلة خاصة.

يقول في إجازته للشيخ أحمد بن أبي جامع الجبعي: «أخذت علوم الشرع عن جمع من مشايخنا الماضين وسلفنا الصالحين» (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٦٢) دون أن يسمّي مشايخه، أو يقول أين أخذ عنهم. ولكنه في إجازته لحسين بن محمد الاسترابادي يذكر شيخين منهم. هما شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني، وشمس الدين محمد بن أحمد الصِّهْيَوني (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٥٠ و ٥٣). وكذلك نجد في المصدر نفسه (١٠٨/ ٢٠ ـ ٢٧) إجازة اضافية له من الشيخ محمد بن علي بن محمد بن خاتون العيناثي. وهؤلاء الشيوخ هم جميعاً من «جبل عامل»، وليس فيهم كركي. مما نفهم منه أنه خرج من قريته في زمن ما في طلب العلم، فيمّم شطر «جبل عامل». وبالتحديد قرية «عيناثا»، حيث قرأ على ابن خاتون. ومن بعدها «جزين»، قرية ابن المؤذن، وقرية أو بلدة ثالثة، لم نعرفها لندرة المعلومات عن شيخه الصِّهْيَوني ومسكنه من «جبل عامل».

بتاريخ ١٩ ذي الحجة سنة ٩٠٠ هـ/ ١٥ أيلول ١٤٩٥ م نال أول إجازة. وهي من شيخه ابن خاتون. ونص هذا الاجازاة المفصّلة في (بحار الأنوار: ١٠٨«٢٠ ـ ٢٧) حيث نقرأ فيها وصف ابن خاتون لتلميذه بـ «الشيخ الفاضل، والعالم العامل، والرئيس الكامل». وهذه أوصاف غير عادية. وليست بالتأكيد من ذلك القبيل من النعوت التي تُطلق عامة جزافاً في مثل تلك المناسبات. أخص قوله: «العالم العامل والرئيس الكامل». التي أرى فيها اشارة غير خفيّة إلى تأثر ابن خاتون بالشخصية القوية القادرة التي كان الكركي يتمتع بها، والتي سنرى مظاهرها بشكل أبين في سيرته وأعماله الآتية.

بعد هذه المرحلة، انطلق في رحلة واسعة زار خلالها «دمشق» و «بيت المقدس» و «مكة» و «مصر». وأقام في كلٍّ منها زمناً ما، وأخذ عن فقهائها

ومحدثيها. يقول في إجازته للشيخ علي بن عبد العالي الميسي وولده إبراهيم: «. . . . وقد رويت عن رجال العامة بمصر والشام من فنون العلم شيئاً كثيراً، خصوصاً الأصول المشهورة في الحديث» (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٤٦). ويقول في إجازته لصفي الدين بن عيسى: «وقد أكثرت من الملازمة لهم والتردد إليهم بدمشق وبيت المقدس شرّفه الله وعظّمه، وبمصر ومكة زادها الله شرفاً وتعظيماً. وصرفت في ذلك سنين متعددة وأزمنة متطاولة» (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٨٠). ويخص بالذكر في إجازته هذه، من شيوخه السنّة «شيخنا الجليل أبا يحي زكريا الأنصاري بمصر» (ت: ٩٢٦ هـ/١٥١٩ م) و «شيخنا الجليل العلاّمة كمال الدين أبي عبد الله محمد بن أبي شريف المقدسي» (ت: ٩٢٣ هـ/١٥١٧ م). ونرجح أنه بدأ رحلته الواسعة بعيد السنة ٩٠٠ هـ/١٤٩٥ م أي بُعيد أن نال الاجازة من شيخه ابن خاتون. فقد كان في «دمشق» بتاريخ ١٦ رمضان ٩٠٣ هـ/ ٩ آب ١٤٩٨ م، حيث أجاز حسيناً بن محمد الحر العاملي (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٥٤ ـ ٥٧).

نذكر بهذه المناسبة، ان مثل هذه الرحلة بغية الاتصال بالمراكز العلمية السنّية ورجالها، كان سُنَّة عاملية حميدة. درج عليها فقهاء «جبل عامل» حتى الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. ولم تنقطع إلاّ بعد وبسبب جريمة قتله على يد العثمانيين سنة ٩٦٥ هـ/١٥٥٨ م. تلك الجريمة الفظيعة، التي نتج عنها أسوأ الآثار. ولا يزال بعضها يتفاعل حتى الآن. وسيأتيك تفصيل ذلك في طيّ سيرته التالية.

في وقت ما قبل السنة ٩٠٩ هـ/١٥٠٣ م عاد إلى مسقط رأسه. وهناك التقى بشيخه الأكبر علي بن هلال الجزائري. وهو فقيه عراقي كبير، ترك بلده وأقام في «كرك نوح». فقرأ عليه المنطق والأصول والفقه. ويبدو أنه كان أبعد شيوخه أثراً فيه. فهو يقول مشيراً إليه: «فممن قرأت عليه وأخذت عنه، واتصلت روايتي به. ولازمته دهراً طويلاً وأزمنة كثيرة. وهو أجلّ أشياخي وأشهرهم. وهو شيخ الشيعة الامامية غير منازع. شيخنا الامام السعيد علامة العلماء. . . » (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٧٠). ونص إجازته له في (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٢٨ ـ ٣٤) وتاريخها «يوم الثلاثاء منتصف شهر رمضان من شهور سنة تسع وتسعمائة» / ١٣ آب ١٥٠٣ م.

بعد تاريخ اجازة شيخه ابن هلال بيسير، وهي الإجازة الأخيرة في تاريخه العلمي، رحل إلى «النجف الأشرف» في «العراق». يقول في إجازته لصفي الدين بن عيسى: «.... عند ورودي إلى مجاورة تلك الأعتاب المقدسة في سنة تسع وتسعمائة تخميناً أو قريباً» (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٦٩) وكان ذلك آخر عهده بوطنه.

(٢)

لسنا نعرف لا كثيراً ولا قليلاً عن سيرته وأعماله في «النجف». بل اننا لسنا على يقين من أنه كان فيها لمدة طويلة وحتى في أي مكان آخر من «العراق». على الرغم من أنه يشير في مطلع اجازته السابقة الذكر لصفي الدين بن عيسى، إلى أنه في هذه الفترة عرف جيداً المراكز الشيعية الكبرى فيه. أعني «النجف» و «كربلاء» و «الحلّة». إذ ليس في الإجازات التي منحها، أو في الأخرى التي نعرف أنه تلقّاها، أي اشارة إلى نشاط علمي له في تلك الحواضر. وهو الذي كان يحرص، كما تقضي التقاليد، على إدراج تاريخه العلمي الشخصي وأسماء شيوخه في تلك الاجازات. ومن العجيب حقاً أن يتجاهل «النجف» خصوصاً، لو كان فيها. كما أنه مما لا يقل عجباً أن يقيم في «النجف» سنوات طويلة دون أن يشارك في حياتها العلمية مشاركة ما، وهو مَن عرفنا أشواقه العلمية، بحيث أنه قضى عدة سنوات من عمره مطوّفاً في البلاد في طلب لقاء كبار الشيوخ، كما عرفنا سابقاً.

فجأة ظهر في مدينة «هراة» سنة ٩١٦ هـ/ ١٥١٠ م. ومعلوم ان هذه المدينة الخراسانية هي في «افغانستان»، بحسب القسمة السياسية الجارية اليوم.

ومبادرة الكركي في اتجاه «إيران»، في تلك اللحظة الحرجة من تاريخها، هي بنفسها، وبصرف النظر عما نتج عنها وتلاها، خبطة هائلة. تدلنا على مبلغ شجاعة الرجل، وبُعد نظره، وثقته بنفسه، وحسّه التاريخي، وروحه الرسالية، معاً. انها مبادرة انسان تحركه روح الأفذاذ الذين صَنْعتهم أن يغيّروا مجرى التاريخ. الذين يتحركون انطلاقاً من ان أي ميدان يناسب أفكارهم في الدنيا هو ميدانهم هم. بصرف النظر عن موقعه الجغرافي،

والحواجز الثقافية، أو أي شيء مما تقتضيه الحسابات الموضوعية التي يعتمدها الرجال العاديون. أولئك هم الأبطال حقاً.

ولنتصور الآن الكركي، الذي نرجح أنه لم يكن يعرف أحداً ولا يعرفه أحد في «إيران»، يدخلها وحيداً قادماً من تلك القرية الشامية البقاعية الصغيرة، التي لم يكن قد سمع باسمها حتى ذلك الحين أحد، ولكنها ستصبح بعد قليل حاضرة عند كل إيراني، حضور «اصفهان» و «قزوين» و «قم»، ليملي ويقترح، ثم ليصبح بعد قليل «ملك إيران وأهلها»، كما سنرى.

كانت «إيران» في ذلك الأوان تجتاز منعطفاً حاداً في تاريخها فقبل عشر سنوات، انطلق اسماعيل الأول الصفوي من «تبريز»، معلناً دولته الجديدة. ومضى في حملاته العسكرية المظفّرة باتجاه الغرب. حيث تهاوى أمامه الأمراء والاقطاعيون الصغار. الذين كانوا يقتسمون حكم البلد، في كيانات صغيرة أشبه بالدول ـ المدن. مثيرين النزاعات الدائمة فيما بينهم وأعنفها تلك التي كانت تجري تحت عنوان مذهبي. وفقاً للسنن المعروف لأرباب السلطة. الذين دأبوا على إشعال هذا النمط من النزاعات لأغراض سياسية، على رأسها وفي مقدمتها كسب ولاء فريق من المتنازعين. ولعله لهذا رأى الشاه اسماعيل، بعبقريته النادرة، أن لا سبيل إلى توحيد بلده، إلّا على قاعدة توحيده مذهبياً. ولذلك فانه أعلن في عاصمته الجديدة «تبريز»، منذ أول أمره، أن المذهب الوحيد المقبول في دولته الجديدة هو المذهب الشيعي الامامي.

من وجهة نظر سياسية، تنظر إلى المطلق، فان هذا الاعلان كان التدبير الوحيد الذي يمكن أن يخلّص البلد من المأزق المتمادي، الذي عانى منه لمدة قرون. ومن اماراته، ان هذا البلد العريق في حضارته، قد غدا عقيماً. بحيث أنه خلال هاتيك القرون لم يقدم أي مساهمة حضارية أو ثقافية تُذكر. باستثناء كبار شعراء التصوف العظام. الذين كانت وظيفتهم الاجتماعية الحقيقية، ان يقدّموا للناس مهرباً يلجأون إليه من حياتهم الكربة العديمة الأفق.

لكن من الوجهة العملية، فقد كان، أعني ذلك التدبير، قراراً فوقياً، يفتقر إلى الأدوات الصالحة لتنفيذه. حق ان الشيعة الامامية لم يكونوا أقلية

في «إيران» قبل الصفويين. وحق أيضاً، أن البلد كان يكتم تحفزاً شعبياً عميقاً باتجاه التشيع. عبّر عنه بمختلف الأشكال خلال تاريخه القريب. وحق ثالثاً، ان علاقة التشيع بـ «إيران» كانت علاقة تاريخية متينة. ومن ذلك ان «قم» كانت أول مركز علمي للشيعة في «دار الاسلام»، منذ أواسط القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد. وفيها وفي «الري» بدأت الدراسات والأبحاث العميقة على الحديث الصادر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، تبويباً وتصنيفاً وتهذيباً. ومنهما انتقلت هذه الحركة العلمية إلى «بغداد»، حيث انتشرت وانداحت في مختلف الاتجاهات.

ومع ذلك، فان غاية جهد صاحب السلطان ومنتهاه في هذا، هو أن يُصدر الأمر ملوّحاً بسيفه مهدّداً متوعداً. والناس قد يطيعون أو يعصون، متبّعين في الحالين حوافزهم التقليدية. ولكن سواء أطاعوا أم عصوا، فان هذا لن يغيّر من الحقائق الماثلة شيئاً.

نموذجياً، من المرجح في مثل هذه الحال أن يقاوم الذين ارتبطوا بالوضع القائم، وبُناه السياسية والاجتماعية والثقافية. من سياسيين وفقهاء وشيوخ طُرق ومَن إليهم. وان يهلّل الناس العاديون فرحين مستبشرين، أو أن يستكينوا ملتصقين بالأرض، منتظرين بدهاء ما ينجلي عنه غبار اللحظة المضطرمة. وهكذا حصل بالفعل. أي أن تغييراً بالحجم والمستوى المطلوبين، لم يكن له أن يتم بدون اعادة تكوين البنية الثقافية السائدة. يقتضي تفكيكها وإعادة تركيبها من جديد. ومن المؤكد أن ليس في وسع السلطان وأدوات حكمه أن يفعل شيئاً من ذلك. ان الدرس الأول والأكثر أهمية، الذي يتعلمه المرء من قراءة تاريخ الانسانية، وخصوصاً مغامراته الكبرى، ان السيف بنفسه أضعف كثيراً من أن يؤدي إلى تغيير حقيقي وعميق. . وان القوة الحقيقية المؤثّرة في هذا الميدان هي مِلكٌ لأشياء أخرى، على رأسها الكلمة، وطبعاً حاملها، بوصفها وعاءً للفكر.

عندما دخل الكركي «هراة»، كان الشاه اسماعيل قد أتمّ فتحها. متمّاً بذلك برنامج فتوحاته باتجاه الغرب. وباتت الهضبة الايرانية كلها في حكمه. فوجده قد أمر بقتل جماعة من فقهائها السنّة. من بينهم شيخ الاسلام فيها، أحمد بن يحي، الشهير بأحمد الحفيد، لأنه كان حفيداً لسعد الدين التفتازاني، البلاغي الشهير. فاتجه إلى الشاه مباشرة. وأنكر عليه ما فعل،

لأنه وضعٌ للسيف في موضع الحوار، وقال: «لو لم يُقتل لأمكن أن يتم عليه بالحجج والبراهين أحقية مذهب الامامية. ويُذعن بإلزامه جميع ما وراء النهر وخراسان» (رياض العلماء: ٣/ ٤٤٥ ومستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣٢).

هذه الحادثة، لا سيما المنهج الذي أعلن لزوم اتباعه، تصلح دليلاً ومؤشراً على أمرين يتصلان بشخصية بطل هذه السيرة. وبالتالي مفتاحاً لدراسته.

ـ الأول: قوة نفس الرجل، واعتداده بما يرى ويعتقد بأنه حق وصواب. بحيث أنه، وهو الغريب الذي رجحنا أنه لا يعرف أحداً ولا يعرفه أحد، يعلن بتخطئة العاهل الممتلىء زهواً في لحظة اتمام انتصاراته. وذلك أمر لا يجرؤ عليه أشجع الرجال. خصوصاً وأنه في مواجهة ملك ذي شخصية جبارة. انتزع الملك بحد السيف ولما يبلغ الثالثة عشرة من عمره. ثم ثقته الكاملة بنفسه، وبمقدرته على هزيمة شيخ الاسلام في ميدان الجدال، ليحقق ما يعجز عنه حد السيف.

ـ الثاني: إيمانه بمبدأ الحوار وقوة الحجة والبرهان، إيماناً ثابتاً مطلقاً. ولو لم يكن إيمانه هذا على ما وصفنا، لكان ينبغي أن يكون راضياً جداً عما يجري. إذ أنه، وهو ابن التشيع الشامي الذي عانى صنوف الاضطهاد خلال قرون، ينبغي، بحسب طبع البشر، أن يكون مهيأ تماماً لقبول اضطهاد معاكس.

المصدران اللذان نقلنا عنهما هذا الخبر، لا يقولان لنا ماذا كان رد الشاه على طرح الكركي. ولكن كل شيء، مما سنذكره على التو، يدل على أنه أذعن لهذا الرجل الشجاع البعيد النظر. لقد نجح الكركي في أن ينقل الشاه من موقع رجل السيف، الذي لا يعرف، بحكم سنّه وتجربته، إلاّ القوة وسيلة. إلى موقع المتقبّل، بل الراعي، لمنهج ارشادي تعليمي. وتلك نقلة هائلة في عالم الملوك ذوي السلطان، لا مثيل لها فيما نعرفه من تاريخنا. ما كان لها أن تحصل لولاه.

كانت تلك لحظة مفترق في تاريخ «إيران». بدأت منها السير في طريق الانصهار الكامل، والتوحد العميق، الذي أثبت الزمان من بعد صلابته التي لا تضاهى. مخلّفة وراءها تاريخاً أسود، من التفتت الكياني، والشقاق والتناحر الدموي الشرس.

لنتصور متسائلين، في المقابل، ماذا كان يمكن أن يكون المستقبل، لو أن الشاه اسماعيل استمر في خطته الخرقاء. معلوم ان هذا النوع من التساؤلات مغامرة في مقاييس البحث، لا يمكن الجواب عليها إلاّ بالظن والتخمين. ومع ذلك فاننا، استناداً إلى تجارب تاريخية، منها ما هو أكبر مما نعالجه بكثير، نعلم أن القسر والإكراه والإرهاب لا يمكن أن تكون وسيلة تغيير انساني عميق وثابت. وان الكلمة هي اداة التغيير الأقوى، حيث تخرج من فم أهلها. وان التعليم والارشاد قوة هائلة، تصغر عندها السيوف.

هكذا أفلح الكركي في أن يدفع الشاه اسماعيل إلى الموقع الذي صمّم على العمل من خلاله. ومن هنا بدأ.

بعد مدة قصيرة، رأيناه وقد اتخذ من «كاشان» معقل الشيعة القوي والعريق، و «بلد الإيمان» على تعبير المؤرخ المنشي مقراً له «متوجهاً لإجراء أحكام الشريعة الغرّاء» (عالم آراي عباسي: ١/ ١٥٤). والحقيقة ان هذه العبارة الملتبسة تُخفي أكثر مما تُظهر. وفقاً لأسلوب المؤرخين الايرانيين الرسميين في تلك الفترة. الذين كانوا يؤثرون أبداً الصياغات المواربة. ونجد لدى الفقهاء الذين اعتنوا بسيرة الكركي ما يوضحها. حيث نقرأ في (روضات الجنات: ٤/ ٣٦٨ ولؤلؤة البحرين/ ١٥٣). مثلاً، انه «أمر بأن يُفرد في كل بلد وقرية اماماً يصلي بالناس ويعلمهم شرائع الدين». وهذه عبارة، وان كانت تختصر أعماله الهائلة في كلمات، إلاّ أنها، على الأقل، تسمح لنا بأن نتصوّر كيف وضع تنظيماً شاملاً، أتاح له أن يوجّه النشاط الديني في «إيران» كلها. عبر شبكة واسعة من المتفقهين وأئمة المساجد، الذي تولّى نشرهم في أنحاء البلاد. ونهج كهذا تدبير عريق، يذكّرنا بالسياسة النبوية، وبالأيام الأولى لانتشار الاسلام. وبالنسبة للكركي وعمله، فمن الواضح أن ذلك يعني خطة شاملة لنشر العقيدة والفقه الشيعيين، شملت «إيران كلها» كان هوَ يُشرف عليها بنفسه، متنقلاً من بلد إلى بلد (بحار الأنوار: ١٠٨/ ٦٨ و ٨٣. ورياض العلماء: ٣/ ٤٥٤).

في سبيل توسيع تصوراتنا عن الحجم الحقيقي لأعمال الكركي في تلك الأيام. وفي الوقت نفسه توسيع الدلالة الواقعية للعبارتين اللتين انطلقنا منهما في تصوراتنا، علينا أن نُضيف، ان لا شك أنه كان على الكركي أن يجترح الكثير في سبيل إعداد ذلك العدد الجم من الفقهاء والمتفقهين

المؤهلين للامامة والتعليم. آخذين في الاعتبار، أنه كان يعمل في بلد لم يكن انتاج الفقهاء، في القرون الأربعة الأخيرة من تاريخه على الأقل، من تقاليده ونشاطاته البارزة. بسبب الوضع السياسي المضطرب الذي كان يعاني منه. وبسبب فقدان الرعاية الضرورية لنشاط باهظ التكاليف كهذا، من قبل الاقطاعيين والأمراء المحليين الشرهين والضيّقي الأفق. وأيضاً بسبب الحياة التعيسة والعديمة الأفق للناس العاديين.

في هذا السبيل قام الكركي بتأسيس عدد من المدارس في أنحاء مختلفة. كان ينفق عليها سبعين ألف دينار شرعي ذهباً سنوياً. وهو مبلغ ضخم جداً في مقاييس ذلك الزمان. كان الشاه اسماعيل يدفعها من خزينة الدولة. (روضات الجنات: ٤/ ٣٦٢).

ومن الجدير بالذكر، أنه كان يتولى بنفسه تدريس كبار رجال الدولة. منهم الأمير جعفر النيشابوري، وزير الشاه. ولأجله ألّف رسالته الشهيرة (الجعفرية). كما نذكر أيضاً، أن الأمير غياث الدين منصور الدشتكي، الصدر في دولة الشاه اسماعيل ثم ولده طهماسب، رفض أن يتلمذ للكركي في الفقه. وسنرى ان هذا الموقف غير المتعاون، وغير المستوعب للمستجدّات العالقة، قد آل إلى عزله فيما بعد.

هكذا غدا ذلك الفقيه الغريب الدار، القادم من قرية «كرك نوح» الصغيرة القصيّة، الذي دخل «إيران» وحيداً «نقطة الدائرة، ومعتَقَد حكام الاسلام، ومرجع العلماء» على حد قول خواند أمير، المؤرخ الإيراني الرسمي للفترة. (حبيب السير: ٤/ ٦٠٩ ـ ١٠).

(٣)

قضى الكركي في عمله ذاك مدة لا نعرفها بالضبط، ولكنها تقل قليلاً عن الاثنتي عشرة سنة. في نهايتها صار الفقيه الشيعي ظاهرة منظورة في المجتمع الإيراني. بفضل المدارس التي تولّى نشرها ورعايتها. ومن أولئك الفقهاء من تولّى مناصب عالية في الادارة الرسمية فيما بعد. وخلالها بدأ أوائل الفقهاء المهاجرين يتوافدون، قادمين من «جبل عامل»، وقد راعتهم تجربة كبيرهم ورائدهم. وخطت عملية الارشاد الشعبية العامة خطوات

واسعة جديدة نحو أهدافها. بحيث أنه خلال تلك المدة والعقد التالي تبدّل وجه «إيران» الثقافي تبدلاً أساسياً. وانصهر أهلها في بوتقة واحدة. وكان من أبرز النتائج السياسية والاجتماعية، ان النزاعات المذهبية الدامية، التي دمغت تاريخ البلد من قبل، قد غدت الآن من الماضي المنسيّ الذي لا يمكن أن يعود.

عند هذا الحد، وما دامت خطة الكركي الواسعة والدقيقة تسير بنجاح، فمن المتوقع ان تستمر إلى نهايتها المحسوبة. ولكننا نراه فجأة في «النجف» أوائل سنة ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م (بحار الأنوار: ١٠٨/٥٩). أي قبل وفاة الشاه اسماعيل بعامين. ولا ريب أنه لم يترك كل ما بنى معرّضاً للانهيار، أو للتوقف على الأقل، ومضى الآ مكرهاً أو لسبب غالب.

اننا لا نعرف ما حدث بالضبط. فالمؤرخون الايرانيون الرسميون حذرون جداً في التحدث عن مثل هذه المسألة. أعني حين يكون هناك اشكالات سياسية وراء الحدث. ولذلك فاننا لا نجد في مصادرهم أدنى اشارة إلى مغادرة الكركي. في حين أننا سنجد نصاً واضحاً جداً على عودته فيما بعد. ولكننا نستطيع أن نفهم، بل وان نقدّر أيضاً، إذ ننظر إلى الموضوع من الزاوية التي نفترض ان الشاه نظر منها، خشيته من امتداد وتصاعد نفوذ رجل استطاع أن يوجّه الحياة العقلية والثقافية للشعب الايراني. لا سيما واننا نعرف جيداً أفكار الشيخ الكركي في «ولاية الفقيه». وهي هي أفكار الشهيد الأول من قبل. بالاضافة إلى ما دخل عليها من تطوير خلال القرن ونصف القرن الماضيين. ولا بد من ان نشر أفكار كهذه، وهو أمر قد حصل بالفعل، كان يعني تأسيس سلطة في مقابل سلطة الحاكم نفسه. ان لم نقل انها تدعي الاستعلاء عليها.

اننا إذ نضع هذا النمط من التفكير السياسي المتقدم في مقابل ما نعرفه عن الشاه اسماعيل ونشأته وشخصيته، نستطيع أن نرى بوضوح عناصر الأزمة التي انتهت بخروج الشيخ من «إيران».

نشأ الشاه اسماعيل نشأة صوفية عسكرية. فكان شاعراً صوفياً يتخلص في شعره بـ «خطايي»، وقائداً عسكرياً ممتازاً. وكانت القاعدة الصوفية المُعَسْكرة التي انطلق منها، تحمل توجهات شيعية أثنى عشرية واضحة، ولكنها ساذجة جداً من وجهة نظر وبمقاييس رجل الكلام والفقه. والحقيقة

أنه وقاعدته يمثلان تلك الأنماط من التشيع التي انقطعت لسبب أو لآخر عن المراكز العلمية الشيعية في «العراق»، حيث حصلت الانجازات الكبرى، على مستوى التأمل والبحث في النصوص الأساسية. وهي أنماط وُجدت في بعض مناطق «الشام»، وفي «آسية الصغرى» و «آذربايجان» و «الأهواز». واختلفت مصائرها فيما بعد. وكان منها مَن التحق بالخط الأساسي. ومنها مَن اضمحل وضاع نهائياً. ومنها من لا يزال حتى اليوم معلّقاً، يبحث بصمت عن مصيره. فيما يعود للحركة الصوفية الصفوية، فانها انتجت أدباً صوفياً رفيعاً. وخاضت معارك شديدة، وقدّمت شهداء من شيوخها وقادتها. ولكنها، فيما خلا ذلك، لم تنتج فكراً عملياً، من شأنه أن يساهم في تقدم سياسي واجتماعي.

أما الشيخ الكركي، فقد كان يحمل ويمثّل خلاصة ما أنتجه التفكير الشيعي، كلامياً وفقهياً، خلال عشرة قرون من التطور الدائم. ويمثّل، بشكل أخص، المدرسة العاملية، التي طوّرت منذ الشهيد الأول، مفهوماً للشرعية ونظرية للسلطة. لم يكن ينقصها إلاّ الشروط السياسية الملائمة لتُقيم نموذجها العملي.

كان من الطبيعي والمتوقع جداً، والحال على ما وصفنا، أن يحصل تنافر ما في الرؤية بين الشيخ والشاه. لم يكن من المتصور أن يُفلح الشيخ في نقل الشاه إلى عالمه الفكري، متجاوزاً به، بدفعة واحدة، ما اقتضى قروناً من العمل. أو ان ينزلق الشاه، بحركة واحدة، وبكل بساطة، متخلياً عن عالمه الصوفي الحميم والبسيط والدافيء، إلى عالم الكلام والفقه المعقّد والموضوعي.

كما كان من المتعذّر، بالدرجة نفسها وأكثر، أن يمارس الشيخ فن الممكن، فيهبط بنهجه وأسلوب عمله إلى المستوى الساذج البسيط لعالم التصوف الصفوي، ورؤاه المسطحة ذات البعد الواحد. وان يخلع رداءه الفكري السابغ، الذي تتابعت على نسجه أجيال من أفذاذ الرجال.

ولنُضف إلى ذلك، ان الشاه اسماعيل لم يكن وحده فيما كان عليه. فقد كان إلى جنبه وعلى مذهبه قوة امراء القزلباش، ذوي السطوة والعلاقة التاريخية المتينة بالحركة الصفوية. يشاركها بالضيق بالكركي القوى الانتقالية المخضرمة، التي تكيفت مع الوضع الجديد، الذي أنشأه الحكم الصفوي،

تكيفاً محدوداً. تجاوزه الوضع الثقافي، وإلى حد ما السياسي، الذي حمله الكركي ومثّله. منها، مثلاً، الأمير غياث الدين منصور الدشتكي، الصدر الأول في حكومة الشاه، والذي كان من قبل وزيراً للشاه حسين بن بايقرا التيموري. ووُصف بأنه «**مشكوك الاعتقاد بمراسم المذهب الجعفري**» (روضات الجنات: ٤/ ٢٧٠). وانه «يأتي في الدرجة الثانية بعد مجتهد الزمان الشيخ علي بن عبد العالي» (مجالس المؤمنين / ٢٤٠) ورفض أن يتلمذ له بإصرار، اسوة بغيره من رجال الدولة. يشهد لذلك أنه حرص، أي الكركي، على عزله من منصبه، بعد عودته المنصورة، كما سنرى.

لكل ذلك، فقد كان من الحكمة وبُعد النظر، أن ينأى الشيخ بنفسه عن **الميدان المضطرب. قبل أن تصل المعضلة إلى نقطة الانفجار. حيث من الممكن أن يضيع كل شيء.**

لذلك، فيما نرى، غادر «إيران» أوائل السنة ٩٢٨ هـ/ ١٥٢١ م، أو قبيلها بقليل، وأقام في «النجف» متربصاً، ينتظر ما تأتي به الأيام.

أمضى في «النجف» ثلاث سنوات تقريباً (أحسن التواريخ / ١٩٠). توفي خلالها الشاه اسماعيل، وقام من بعده ولد طهماسب «٩٣٠ - ٩٨٤ هـ / ١٥١٤ - ١٥٧٦ م).

(٤)

كان طهماسب، على النقيض من أبيه، رجلاً عميق التدين، يتحلّى بثقافة واسعة وعناية بالفنون. (أحسن التواريخ / ٤٤٨ ودانشمندان آذربايجان / ٢٤٨) وفي غير اندفاع أبيه.

وإذا شئنا أن نضع المقارنة بين الأب والابن في اطارها التطوري، وسُنن التبدل، فاننا نقول:

كان اسماعيل نتاج الحركة الصفوية الصوفية، بمعالمها وحدودها التي رسمناها قبل قليل. وحركة بهذا التكوين القصير النَفَس، ما كان لها ان تتجاوز ذاتها. فتعطي أكثر مما تملك. وغني عن البيان أنها لن تسمح بسواها أن يتجاوزها في عقر دارها. كان إنجاز اسماعيل الأساسي، وثمرة عمره، أنه وحّد شمل بلده سياسياً، بقوة سيفه وعبقريته العسكرية. ولا مراء أن ذلك كان إنجازاً كبيراً. غدا من حقه الآن، وهو يجلس على قمة انتصاراته، أن

يشعر بالرضى التام عما أنجز، ويرتاح إليه. فلا يكون له من بعده كبير مطلب.

أما طهماسب فقد كان نتاج «إيران» المتجدّدة، التي اشترك في بنائها سيف أبيه وعقل الكركي. الحركة الصوفية، التي انطلق منها آباؤه، كانت بالنسبة إليه شيئاً من التاريخ الذي مضى وانقضى. تماماً مثل سيف أبيه. أدت ما عليها وأدى ما عليه، وانقضت، وانقضى. أما عقل الكركي وعمله، فقد كان هو الحاضر والمستقبل.

لقد كان على طهماسب أن يتأمل وان يواجه المشكلات السياسية التي تطرحها مرحلة ما بعد التوحيد السطحي. فها هو قد ورث دولة مترامية الأطراف، ما تزال تبحث عن رابط روحي، يشد رعاياها إلى كيانها السياسي، وإلى الدولة الجديدة. لذلك كان مؤهلاً لرؤية الوجه الآخر للعمل الذي خطى به الكركي خطوات واسعة، ولكنه اضطر إلى تركه قبل أن يستكمل. حقاً لقد كان تصاعد نفوذه، يدفع أي حاكم بعيد النظر إلى التخلص منه. ولكنه، من الجهة الأخرى، كان يبني للدولة الفتيّة ما يتطلع إليه أي حاكم أبعد نظراً. يهبها عنصر التوحيد المفقود والضروري. لا سيما وان العثمانيين كانوا، قبل عدة سنوات، قد أحيوا الخلافة. وأقاموا من أنفسهم حُماة للتيار التقليدي في الاسلام. وبذلك كان قسم لا يستهان به من الشعب الايراني نفسه، يتطلّع إليهم كممثلين لكل ما هو عريق ومجيد في تاريخهم. ويهب الوضع الامبراطوري للدولة الجديدة ذلك الوهج الروحي المفقود.

بعد اعتلاء طهماسب سُدّة العرش بسنة واحدة رجع الكركي إلى «إيران» (أحسن التواريخ / ١٩٠). وعودته السريعة، بعد وفاة الشاه اسماعيل بذلك الوقت القصير، تدل على اهتمام طهماسب البالغ بعودة الشيخ إلى ما كان فيه. وتؤيد ما رأيناه وذهبنا إليه، من أن أزمته كانت مع اسماعيل، بما يمثّله من تجربة شخصية ونمط تفكير.

مع عودته نشر طهماسب أمراً ملكياً (فرماناً). يأمر فيه بطاعة الشيخ، ويحذّر من مخالفته تحذيراً شديداً. وهو أمر صيغ بلغة فقهيّة، وبلهجة حازمة. مما يحملنا على الظن بأنه من وضع الكركي نفسه. وهذا بدوره يحملنا على الاعتقاد بأنه قد جعله شرطاً لعودته. وإليك ترجمة أمينة له:

بسم الله الرحمن الرحيم

«حيث أنه يبدو ويتضح، من الحديث الصحيح، المنسوب إلى الامام الصادق عليه السلام، انظروا من كان منكم قد روى حديثنا. ونظر في حلالنا وحرامنا. وعرف أحكامنا. فارضوا به حكماً. فاني قد جعلته حاكماً. فإذا حكم بحكم، فمن لم يقبله، فإنما بحكم الله استخفّ. وعلينا ردّ. وهو رادّ على الله. وهو على حدّ الشرك. وواضح ان مخالفة حكم المجتهدين، الحافظين لشرع سيد المرسلين هو والشرك في درجة واحدة. لذلك فان كل من يخالف حكم خاتم المجتهدين. ووارث علوم سيد المرسلين. ونائب الأئمة المعصومين عليهم السلام. لا زال كاسمه العليّ عليّاً عالياً، ولا يتابعه. فانه لا محالة مردود، وعن مهبط الملائكة مطرود. وسيؤخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة».

كتبه طهماسب بن شاه اسماعيل الصفوي الموسوي
(الفوائد الرضوية / ٣٠٥)

يمثّل هذا البيان أول خطاب سياسي في الاسلام مبني على «ولاية الفقيه». انها المرة الأولى التي ترد فيها عبارة (نائب الامام) في غير كتاب من كتب الفقه، وربما قبل. أي أنها دخلت الخطاب السياسي قبل أن تدخل اللغة الفقهية المكتوبة التي وصلت إلينا. فلقد قرأنا للمرة الأولى في شرح الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ / ١٥٥٨ م) على كتاب (اللمعة الدمشقية) للشهيد الأول (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية). ولكنها حتماً جاءت من الجو الفكري، الذي كان سائداً في «جبل عامل» منذ الشهيد. وما الكركي والشهيد الثاني إلاّ من جملة حَمَلة هذا الفكر البارزين.

ولنلاحظ أنه، أي هذا الخطاب، وان صدر عن السلطة الفعلية، ولكنه لم يمر عبرها. أي أنه لم يكن معنيّاً بالتوفيق بين الضرورة الشرعية، وبين مقتضيات ومطالب السلطة الفعلية. بل تحرّك مباشرة من مصدر الحكم الشرعي، الامام، إلى الفقيه. بوصفه العارف بالشريعة المقدسة، المؤتمن بورعه وتقواه عليها. دون أن يولي أي عناية لتبرير السلطة السياسية القائمة، أو يحاول أن يمنحها شرعية ما. وإذ نقول هذا، تمر في الذهن بسرعة، وعلى سبيل المقارنة، عمليات التوفيق المرهقة، بين مقتضيات الخلافة ومطالب السلطة العسكرية الغالبة، في النموذج السلجوقي أو المملوكي.

في هذه الفترة بلغ الكركي قمة السطوة والنفوذ التي كانت لفقيه. وشملت صلاحياته العملية «منع وزجر الفسقة والفجرة. وقلع وقمع قوانين المبتدعة. وإزالة الفجور والمنكرات. وإراقة الخمور والمسكرات. وإجراء الحدود والتعزيرات. وإقامة الفرائض والواجبات، وأوقات الجمعة والجماعات، وأحكام الصيام والصلوات. وأحوال الأئمة والمؤذنين وزجر مرتكبي الفجور». «ورغب عامة العوام بتعلم أحكام شرائع الاسلام». (أحسن التواريخ / ١٩٠ ـ ٩١). وهذه كلمات تنص على أو تشير إلى نفوذ واسع جداً. وإلى عودته إلى إحياء حركة التعليم الشيعي بشكل شامل، وإلى نجاحها. لذلك فاننا نتفهم جيداً الأسباب التي جعلت المنشي يندفع في وصف نفوذه، إلى حد القول، انه «كان في ذلك الحين ملك إيران وأهلها» (عالم آراي عباسي: ١/ ١٥٤). ولكي نُخرج تعبير المنشي عن حد المبالغة المفرطة نُضيف، انه كان يوجه إلى حكام الولايات رسائل مباشرة «تتضمن قوانين العدل، وكيفية سلوك العمال مع الرعية، في أخذ الخراج وكيفيته ومدته» (الجزائري: شرح غوالي اللآلي / ٧٦. وقد رأى الجزائري بنفسه عدداً من هذه الرسائل). فضلاً عن أنه كان يولّي كبار المسؤولين ويعزلهم. عزل الأمير منصور الدشتكي (ت: ٩٤٦ هـ / ١٥٣٩ م) من منصب الصدارة (أحسن التواريخ / ٢٤٤ و ٣٠٤ ومجالس المؤمنين / ٣٤٠ وروضة الصفاي ناصري / ٥٧٥)، ونصب تلميذه، أي تلميذ الكركي، المير معز الدين محمد الاصفهاني (ت: ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م) (أحسن التواريخ / ٣١٣ ـ ١٤). ثم عزله ليقيم الأمير أسد الله الشوشتري (ت: ٩٦٣ هـ / ١٥٥٥ م) (نفسه / ٢٩٨).

في هذه الفترة، التي امتدت ما يقرب من ثماني سنوات، استكمل الكركي إنجازه التاريخي الكبير. الذي كلّفه عشرين سنة تقريباً من العمل الدائب المباشر. كان يقوده ويوجهه بنفسه في مختلف الميادين: مع الناس تعليماً وإرشاداً، ومع رجال السلطة والادارة توجيهاً إلى ما عبّر عنه حسن روملو في نصه المقتبس أعلاه «قوانين العدل». ومثل هذا، وأقل منه، حلم الفقهاء، بل كل الرجال الذين يحملون أفكاراً اجتماعية، في كل الأزمان.

من الصعب، ان لم يكن من المستحيل، أن نخوض في تفصيلات أعماله، لنقول أين بالذات أبدع وأثّر. لعول المصادر التي أخذنا عنها عن

مثل هذا المطلب. وما مضى من سيرته، انما ركّبناه تركيباً من نتف متفرقة في كتب تاريخ وسيرة وإجازات، عربية وفارسية. ولكن العارف بما كانت عليه «إيران» من قبل، ثم بما صارت إليه من بعد، يرى حتماً، وبوضوح كامل، النقلة الهائلة التي تحقّقت في الميدانين الثقافي والاجتماعي خصوصاً. بحيث يرى ان تاريخ «إيران» الحديث قد بدأ حقاً بتلك النقلة. أعني التاريخ الايجابي، الذي يُقاس بحجم المساهمة الحضارية. التي نلاحظ أنها انعدمت أو كادت في القرون السابقة. بسبب الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة، والتي ألمحنا إليها آنفاً. ثم غدت، منذ النهضة الصفوية، كبيرة متنوعة، في مختلف مناحي الفكر، وفي الآداب والفنون والعمارة. **وذلك هو المغزى الكبير والأساسي للتقدم النوعي الذي تحقّق بتلك النهضة. التي يعود الفضل في الجانب المعنوي والأساسي منها إلى هذا الرائد العظيم.**

(٥)

كان من الطبيعي أن يثير ذلك النفوذ الواسع غيرة كبار امراء القزلباش والنافذين من غيرهم. فالنفوذ، مثله في ذلك مثل السلطة، لا يمكن أن يكون موضع رضى وتسليم كاملين لأحد. دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى كبير أمر، بحيث يحبط النهج أو السياسة وصاحبهما.

لكن هؤلاء شرعوا يتحركون بشكل قوي في وجه الكركي، بعد أن كسبوا إلى جانبهم فقيهاً قطيفياً، عُرف بتطرفه البالغ. ذلك هو الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي. الذي كان تلميذاً للكركي. واستطاع بحماية الساسة الحانقين وحثّهم أن يثير عاصفة في وجه أستاذه. بحيث أن أكثر مؤلفاته قد وُضع لغرض واحد، هو إبطال آراء الكركي في أي شيء. حتى في موضوعات فقهيّة بحتة، لا بُعد سياسي أو اجتماعي لها. ولم يتعفّف، فيما كتبه من ردود، عن استعمال أوصاف نابية بحق أستاذه. وهو اندفاع أثار تعجّب وشكوك المؤلفين من بعده. (حبيب السير: ٤/ ٦١٠، لؤلؤة البحرين / ١٦٠ ـ ٦١، أحسن التواريخ / ٢٥١). ونجد نماذج عن جدله ولغته في رسالتين (السراج الوهاج) و (رسالة في الرضاع).

وعلى أننا لا نستطيع، ونحن نتأمل في دور القطيفي في هذا المعترك،

أن ننسى تركيبة الرجل، وخصوصاً ميله للعنف والتطرف، إلاّ أننا أيضاً لا يسعنا إلاّ أن نأخذ في الاعتبار، أنه ابن منطقة انتحت وجهة فقهية تختلف تماماً عن «ولاية الفقيه». تلك هي المدرسة الأخبارية. التي تنكر الاجتهاد. وترى إلى الفقيه مجرد ناقل فتوى عن الأئمة عليهم السلام. أما مصادره فهي الأحاديث الصحيحة. وكل ما في الصحاح الأربعة صحيح الصدور. وغني عن البيان، ان هذا الفهم لوظيفة الفقيه، ينفي ضمناً موقعيته وخصوصيته، لا سيما أن تكون له ولاية، الا ما يكون لسائر الناس.

إذن، فهناك في خلفية الصورة وعمقها عامل ثقافي تاريخي متضاد التأثير. بين ابن «جبل عامل»، الذي انتحى فقهاؤه عموماً، منذ الشهيد الأول، وجهة سياسية. وبين ابن السواحل الشرقية للجزيرة العربية وما والاها، التي أظهر فقهاؤها دائماً خضوعهم لعامل تثبيت قوي.

أخيراً تجمعت في وجه الكركي قوى كبيرة، لم تدخر وسيلة للنيل منه. حتى لقد جرت محاولة لقتله. قُتل بطلها «محمود بك مهردار» الأمير القزلباشي (أحسن التواريخ / ٢٥٦). ووصلت إلى الشاه رسالة غُفل، تضمنت اتهامات خطيرة بحق الكركي، كشف صاحبها ونفاه من البلاد (نفسه / ٢٥٥).

والظاهر ان الشاه خشي مغبّة انفجار الصراع، فلجأ إلى أبعاد الكركي إلى «العراق». يشهد لذلك ان حسن روملو يربط بين نقل خصوم الكركي نشاطهم ضده من الخفاء إلى العلن، وبين «صدور الرخصة لخاتم المجتهدين بالتوجه إلى عراق العرب» (نفسه / ٢٥٥). كما أبعد عدداً من مناوئيه، على رأسهم الشيخ القطيفي.

بتاريخ ١٦ ذي الحجة ٩٣٩ هـ / ٩ تموز ١٥٣٣ أصدر الشاه فرماناً ثانياً بحق الكركي، يجد القارىء ترجمة أمينة له في ملحق خاص بكتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي).

كُتب هذا الفرمان، خلافاً للأول، بالصياغة الديوانية التي كانت مألوفة في ذلك العصر ولغتها المعقّدة. وفيما خلا ذلك، فقد أعاد إلى الأذهان مضمون سابقه. وفيما يلي تلخيص للجزء الهام منه:

١ ـ نشر التشيع هو رسالة الدولة الصفوية. وبذلك تمهد لظهور الامام المهدي.

٢ ـ لا يتم هذا القصد إلّا بمتابعة علماء الدين. فهم بما يملكون من معرفة يقودون الناس إلى الهدى.

٣ ـ ان الشيخ الكركي هو أعظم علماء العصر ونائب الامام.

٤ ـ لذلك فان الشاه، تحقيقاً لرسالة الدولة السامية، يأمر جميع أركان الدولة باتخاذه مقتدى لهم واماماً. وان يمتثلوا لأمره ونهيه. وان يقدموا له مراسيم الطاعة في جميع الأمور.

٥ ـ كما وأنه، أي الكركي، يستقل بتعيين المتصدين للأمور الشرعية في مناصبهم وعزلهم منها.

تلك السلطة الواسعة تشكّل سابقة لا مثيل لها في تاريخ الفقهاء الشيعة. كما أنها تصعيد عملي لـ «ولاية الفقيه» تجاوز أجرأ تصور حتى ذلك الحين. لقد شاء طهماسب أن يُسكت بفرمانه كل صوت يرتفع في وجه الكركي. وان يضمن له عودة المنتصر، ليمارس نهجه وهو أقوى ما كان. ولكن كان للأقدار رأي آخر. ذلك أنه لم تُتح له رجعة قط. بل توفي في «النجف» بتاريخ ١٨ ذي الحجة ٩٤٠ هـ/ ١ تموز ١٥٣٤ م. (أحسن التواريخ / ٢٥٣).

لقد قيل الكثير في ملابسات وفاة الكركي. قيل أنه اغتيل بالسم. وهو أمر لا تساوي صعوبة نفيه إلا محاولة إثباته. غير أننا، في غمرة الجدل، لا يسعنا أن نتجاهل رأي اثنين من معاصريه ومواطنيه. هما الشيخ حسين بن عبد الصمد الجباعي (٩١٨ ـ ٩٨٤ هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥٧٦ م). الذي كان يصر على تلقيبه بالشهيد الثاني، دون أستاذه زين الدين بن علي. وابن العودي، محمد بن علي الجزيني (ح: ٩٧٥ هـ/ ١٥٦٧ م)، وهو تلميذ آخر للشيخ زين الدين، الذي عدّه من جملة الشهداء (رياض العلماء: ١/ ٣١٨، مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣٤، شهداء الفضيلة / ١١٤). خاصة وان كل شيء في ملابسات حياته الأخيرة يومي لمثل تلك النهاية.

مصادر البحث

- اسكندر بيك منشي:
  - ـ عالم آراي عباسي.
- البحراني:
  - ـ لؤلؤتي البحرين في الاجازة لقرتي العين.
- الجزائري:
  - ـ شرح غوالي اللآلي.
- الحر العاملي:
  - ـ أمل الآمل في علماء جبل عامل.
- حسن روملو:
  - ـ أحسن التواريخ.
- خواند أمير:
  - ـ حبيب السير في أخبار البشر.
- الخوانساري:
  - ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.
- الشوشتري:
  - ـ مجالس المؤمنين.
- عباس القمي:
  - ـ فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية.
- عبد الله افندي:
  - ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء.
- المجلسي:
  - ـ بحار الأنوار.
- محمد علي تربيت:
  - ـ دانشمندان آذربايجان.
- هدايت:
  - ـ روضة الصفاي ناصري.
- النوري:
  - ـ مستدرك الوسائل.

(٤)

الشهيد الثاني

زين الدين بن علي

(٩١١ ـ ٩٦٥ هـ / ١٥٠٥ ـ ١٥٥٨ م)

بطل الوحدة الاسلامية

الشهيد الثاني

بطل الوحدة الاسلامية

بطولة أكثر الأبطال هو تعبير آخر عن تعاطيهم تعاطياً ناجحاً مع مواصفات ومقتضيات المرحلة التاريخية التي عاشوا فيها. بحيث أن بروزهم **ينهض على قاعدة من الفهم الجيّد للعوامل السياسية والاجتماعية والثقافية. فتأتي أعمالهم ونتائجها تعبيراً قوياً وصادقاً عما هو كامن في الأعماق متهيء للظهور. ويقودون أمتهم أو مجتمعهم في الاتجاه الذي ينهد إليه.**

لكن هناك لوناً مختلفاً من البطولة. يسير فيه البطل على طريق ونهج يختطّه لنفسه، يعاند الاتجاه الذي يسير فيه التيار الطاغي من حوله. هذا اللون ينتج أبطالاً أفذاذاً، ولكن أيضاً شهداء كبار. ومن المعلوم أن الشهداء يزرعون للخَلَف.

زين الدين بن علي الجباعي، الأكثر شهرة بلقب الشهيد الثاني، هو من النمط الأخير. فقيه كبير وعالم جليل. كان من شأنه، لو أنه سار على الدرب الذي يسلكه الفقهاء عادة، أن يقف عمره على الدراسة والتدريس والتصنيف، إلى أن يموت على فراشه. وهو قد فعل: درس ودرّس وصنّف، وأحسن في كل ذلك، ولكنه قضى قتيلاً صبراً في عاصمة الدولة العثمانية، بأمر من أعلى مراكز القرار فيها، لأنه اختار أن يسير عكس تيّار عصره. عاملاً في سبيل وحدة المسلمين على طريقته. وفي سبيل إعادة المعنى الحقيقي لمذاهبهم، وتحريرها من أن تكون اداة سلطوية. وكان في النهج الذي انتهجه نموذجاً فريداً، وما يزال.

هوذا شهيد زرع لخَلَف لم يأتِ بعد.

(١)

تنهض سيرة الشهيد الثاني، على قاعدة ما وصفنا من أمر «جبل عامل»

كما تركه سلفه الشهيد الأول. صيغة اجتماعية وثقافية لها خصوصيتها ولها تميّزها، عن كل ما عداها من «دار الاسلام». ولقد ظلّت كذلك زهاء قرنين، حتى جرفتها التغيّرات السياسية الهائلة، التي جدّت من حولها وشملتها، في أوليات القرن العاشر للهجرة / السادس عشر للميلاد. أعني قيام الامبراطورية العثمانية وامتدادها لتضم «الشام». وقيام الدولة الصفوية في «إيران»، وما أدت إليه من نهضة شاملة.

لا يعنينا من هذين الحدثين السياسيين العظيمي الأثر، اللذين حدثا في سنوات متقاربة، إلا تصوير التقائهما عند نقطة واحدة، هي مراكز العلم في «جبل عامل» وجواره. وكيف أصبحت مذ ذاك، وإلى أمد طويل، في مركز تأثير ملتقى الحدثين. أي أن الحدثين كليهما قد سقطا بثقلهما الهائل على تلك البقاع المطمئنة، مثلما تجتمع قوتان ميكانيكيتان فتدفعان في اتجاه واحد.

خلال الفترة الممتدة بين حياتي الشهيدين، أنبتت «جزين» إلى جوارها مراكز علم رديفة. انتشرت باتجاه الكثافة السكانية الشيعية. وهذا الانتشار دليل على طغيان نهج الشهيد في جانبه الثقافي. وامارة على ما أشرنا إليه من انبعاث للذاتية الشيعية. نضيفه إلى ما قلناه في ختام سيرته.

ظهرت بلدة «مشغرة»، بوصفها مركزاً علمياً، على كتف «وادي الليطاني»، الموصل بين «سهل البقاع» و «جبل عامل». وربما كان لموقعها هذا علاقة بنهضتها. وان يكن بروزها الفكري المتميّز، كمدرسة للاتجاه الاخباري في الفقه الامامي، يدعونا إلى عدم الوقوف قانعين عند هذا العامل الجغرافي. لنبقى متسلّحين بالعزم على متابعة البحث في شأنها، عسى أن نكشف سرها المكتوم.

خلال تلك الفترة أيضاً، نهضت «كرك نوح» على السفح الشمالي لـ «جبل لبنان» المطلّ على «سهل البقاع». وربما كان لنهوضها هي الأخرى علاقة بموقعها. إذ أنها تستقر على الطريق المسلوك بين «سهل البقاع» و «كسروان». التي عرفت، أي «كسروان»، قبل نكبتها حياة فكرية ما، أنجبت فقهاء مؤلفين. صبغوا حياة شعبهم ووجّهوها، بكفاءة تقرب مما رأيناه في «جبل عامل» منذ الشهيد. لكن النكبة طمست تاريخها وتاريخهم. فلا نعرف عنها وعنهم إلاّ نتفاً يسيرة. ولكننا، من الجهة الأخرى، على يقين

من أن «كرك نوح» كانت قبل نهضتها ذات وضع فكري متميّز بالقياس إلى كل جوارها. فمنها خرج الفقيه المحدّث الأقدم أحمد بن طارق الكركي (ت: ٥٢٩ هـ / ١١٣٤ م). وقريباً منها في قرية «بحوشية» الدارسة عاش مفيد الدين الاحواضي (ت: ٦٧٤ هـ / ١٢٧٥ م) ومن قبله والده جمال الدين. وكلاهما وُصف بأنه «رأس الشيعة» (ذيل مرآة الزمان: ٣/ ١٥١). وكلهم عاشوا قبل الشهيد ونهضته. مما يُشعرنا بأن بروز «كرك نوح» قد نهض على قاعدة ذاتية وتهيوء كامن. الأمر الذي هيأها للالتحاق دون كبير جهد بالتيار الذي بدأه الشهيد في «جزين».

لكن لنهوض «جبع»، مسقط رأس الشهيد الثاني وموطنه، بوصفها أحد المراكز العلمية الأساسية الأربعة وآخرها، قصة مختلفة تماماً. فنهوضها تمّ على غير أساس، مما لمحناه وألمحنا إليه، من شأن رصيفتيها «مشغرة» و «كرك نوح». انه يبدو لنا الآن، من موقعنا العالي في الزمان، ارتكاساً على الظروف التاريخية، التي استجدّت على المنطقة بدخولها في حوزة العثمانيين. أخذ شكل تجمّع في المركز، حيث توجد الكثافة السكانية الشيعية. ولنلاحظ أن المراكز الثلاث الأخر كلها تقع على الأطراف. فمن هنا نفهم سبب قلق رجالها، قلقاً دعاهم إلى الميل إلى تبديل أوطانهم، والتجمع في «جبع»، لتصبح آخر نبضة في الحركة العلمية في «جبل عامل».

القضاء على حكم المماليك الطويل للمنطقة الشامية، قضى على لون من ألوان الحرية الثقافية، نَعُم به شيعتها طويلاً، ولم يقدّره أحد حق قدره إلاّ بعد فقده. ذلك أن سلاطينهم كانوا، على سيئاتهم الكثيرة، قد أحسنوا في أمر واحد. هو أنهم لم يكترثوا بالنزاعات الفقهية والكلامية. بل تركوا أمور الثقافة لأهلها. لا يتدخلون فيها إلاّ حين تتقاطع شؤون الثقافة مع شؤون السلطة، كما جرى مع الشهيد الأول. فقد كانوا جنوداً جاهلين، أكثرهم أميون. بل كان منهم مَن لا يُحسن العربية إلاّ لماماً. لا يبتغون أكثر من حياطة ملكهم، وحماية امتيازات الطبقة العسكرية التي يمثّلونها. فتركوا شؤون الثقافة وبلبالها للفقهاء. مع الحرص الشديد على أن يبقى هؤلاء على مسافة كافية من مواطن التأثير.

أما الأتراك العثمانيون، فقد كانوا مختلفين تماماً عن أسلافهم المماليك. فهم قوم طووا نفوسهم على طموحات عالمية. وحملوا لوناً

مذهبياً حاداً جداً. حتى تجاه المذاهب التي لم تعانِ من صعوبات مع كافة أشكال السلطة. التي عرفها تاريخ الثقافة والسياسة الاسلامية. أضف إلى ذلك، أنهم حملوا موقفاً عدائياً من التشيع الاثنى عشري بالخصوص، نتيجة صراعهم السياسي والعسكري مع خصومهم الصفويين.

في هذا الجو المشحون، البالغ التوتر، العامر بالقلق، نبتت «جبع» مركزاً علمياً. وفيه قضى شيخها الشهيد الثاني حياته. فجاءت سيرته من ثمَّ سلسلة من الاجتراحات التي تدور في فلك ذلك الواقع المحاصَر الضيق، الذي لا منفذ فيه ولا أفق له. يجترحها ويؤديها من موقع مشيخته لـ «جبع»، ومن موقع مشيخة «جبع» لـ «جبل عامل». ثم جاءت شهادته من بعد، اعلاناً حاسماً وصريحاً من قبل السلطة العثمانية، بأن لا مكان في أرضها لغير الرسمي والسلطوي. وان الحرية هي حريتها فقط. ولكن مَن يُحسن قراءة التاريخ يعرف جيداً أن لا شيء أبعد عن الصواب من هذه السياسة. وان ما من سلطة تملك أن تأخذ على قوم يعرفون هويتهم ومقتضياتها كل الدروب. حقاً انها كانت امتحاناً عسيراً لـ «جبل عامل»، أدى إلى انفراط نظامه الداخلي جزئياً، ولكن «جبل عامل»، ممثّلاً بالمئات من أعلامه، انتشر من ثمّ في «إيران» و «العراق» و «الحجاز» وصولاً إلى «الهند». ناشراً حيثما حلَّ تجربته الفكرية. وتلك قصة من أعظم مغامرات الفكر. لا نملك حتى الآن القدرة على روايتها كاملة. لكننا حكينا جانباً منها في كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي).

(٢)

يستقر اسم الشهيد الثاني وسط سلسلة من الفقهاء المعروفين أو البارزين. فهو زين الدين بن علي بن أحمد بن محمد بن علي بن جمال الدين بن تقي بن صالح الطلّوسي. ونعرف عن هذا الأخير أنه من تلاميذ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت: ٧٢٦ هـ / ١٣٢٥ م). ولكننا نلاحظ ان هذا الأمر لا يُذكر إلا بمناسبة الحديث عن صاحبه. كما أن صالحاً نفسه لا يُذكر إلاّ بمناسبة الحديث عن حفيده البعيد، بطل هذه السيرة. أي أننا لا نعرف ذكراً مستقلاً لصالح في كتب التراجم. ولا محل له في سلاسل الاجازات. مع انه، بوصفه تلميذاً للعلامة الحلي، يُفترض انه

اتصل بها من باب عريض. لا نستثني من هذا الا ترجمة مختصرة جداً، لا تزيد عن ثماني كلمات ذكره بها الحرّ في (أمل الآمل: ١/ ١٠٢) وصفه فيها بأنه «جد الشهيد الثاني». مما يعزّز ملاحظتنا أعلاه. ولا غرو في ذلك ولا عجب. فهو أمر ان صحّ، ولا سبب عندنا للشك فيه، يعني أن صالحاً من الروّاد الأوائل للدراسة في «العراق». من الذين عبّدوا الطريق الذي سلكه الشهيد الأول من بعد. أي أنه يقف في صف طومان بن أحمد المناري (ت: ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) ويوسف بن حاتم، تلميذ المحقق الحلي، جعفر بن الحسن (ت: ٦٦٧ هـ / ١٢٧٧ م). ومن شأن الروّاد دائماً أن يفتحوا الباب ولا يلجوه. فيموت ذكرهم ويحيا بهم مَن بعدهم.

ومن الجهة الأخرى، فان كتب التراجم تذكر فقهاء بارزين أو معروفين من أبنائه، أي أبناء الشهيد الثاني، حتى الجيل الرابع. آخرهم المسمى باسم جده: زين الدين (ت: ١١٠٠ هـ / ١٦٨٨ م) في «إيران» وهو ابن علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الكبير. فهؤلاء اثنا عشر جيلاً كلهم فقهاء، عاشوا بين أوائل القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد وآخر القرن الثاني عشر / الثامن عشر. وهي سلسلة فريدة لا نعرف لها ثانية.

يؤخذ من نسبة صالح المذكورة أعلاه (الطلّوسي)، ان أصل العائلة يعود إلى «طلّوسة» وهي قرية ما تزال تُعرف حتى اليوم بالاسم نفسه. تقع على أطراف «جبل عامل» الغربية، المطلّة على «سهل الحولة». حيث نعرف أنه بدأت حركة العمران في الجبل، قادمة من «سهل الحولة» و «وادي الأردن». ويبدو من اسمها، الذي يشبه اسم مدينة «تولوز» الفرنسية المعروفة، انها من القرى والبلدات التي أنشأها الصليبيون. ومن شبه المؤكد أنها نشأت ابان احتلالهم الطويل لـ «جبل عامل». والظاهر ان الأرض التي أنشئت عليها البلدة كانت تُعرف من قبل باسم «النحارير». فمن هنا نفهم علّة نسبة الشهيد نفسه، في بعض توقيعاته، إلى «طلّوسة» فيكتب (الطلّوسي) وأخرى إلى «النحارير» فيقول (النحاريري).

لسنا نعرف متى انتقلت العائلة من «طلّوسة» إلى «جبع». ولكن الحر العاملي في (أمل الآمل: ١/ ١٠٢) ينسب صالحاً بن مشرف، جد الشهيد الأعلى، إلى «جبع». الأمر الذي لا بد أن نفهم منه انه عاش على الأقل فيها. ونحن نشك في ذلك شكاً كبيراً. أولاً، لأن الحر ليس حجة في مثل

هذه التفاصيل الدقيقة. ولعله انساق إلى النسبة لمجرد أنه لا يعرف عن شؤون المترجم له سوى أنه «جدّ شيخنا الشهيد الثاني». وبما ان هذا وُلد وعاش في «جبع»، فليكن جدّه السابع كذلك. وثانياً، لأن الشهيد ظلّ ينسب نفسه إلى «طلوسة» تارة وإلى «النحارير» أخرى. ومن المستبعد جداً أن يفعل ذلك بعد أن تكون صلة عائلته بالموقعين قد انقطعت منذ سبعة أجيال ومدة قرنين. لذلك فاننا نرجّح أن تحوُّل العائلة إلى سكنى «جبع» قد حصل في وقت أقرب بكثير إلى زمن الشهيد، لكننا عاجزون عن التحديد.

(٣)

امروء ذو حظ عظيم كهذا، ينبت وسط هذا المنبت الباهر، في بيت مُعرق بالعلم والفضيلة، لا بد أن يُدرج إلى طلبه في عمر مبكر، وان تتهيّأ له أسبابه. **والحقيقة أننا في غنى عن قول «لا بد»، بما تعنيه من حَزْر وان يكن** مؤكداً. فلحسن الحظ ان التسجيلات المتعلقة بالتاريخ الإعدادي العلمي لبطل هذه السيرة، سواء ما هيّأه له أبوه، أم ما سعى إليه بنفسه، متوفرة بشكل كامل ومفصّل. لا مثيل له ولا مقارب في كل مَن نعرفهم من كبار فقهاء المنطقة. والفضل في ذلك يعود إلى الشيخ زين الدين نفسه. وأولُ إلى تلميذه محمد بن علي بن حسن العودي الجزيني. الذي حفظ لنا ما سجله شيخه عن نفسه. وأضاف إليه ما وعى من سيرته، وهو كثير. ثم ثالثاً لحفيده الثالث، أي حفيد الشيخ زين الدين، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين. الذي حفظ لنا ما وصل إلى يده من مؤلف ابن العودي في كتابه (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور: ٢/١٤٩ ـ ١٩٩). بعد ان ضاع الكتاب فيما ضاع، خلال الفترة الطويلة المضطربة التي تلت مقتل الشهيد الثاني. واسمه (بغية المريد في الكشف عن أحوال الشهيد). وهو مصدرنا الأساسي لهذه السيرة.

من المفيد أن نقدم الآن تعريفاً مختصراً بـ (بغية المريد)، نبين فيه منهج الكتاب ومصادره.

يتألف الكتاب أصلاً من مقدمة وعشرة فصول. وصل إلى الشيخ علي

منها المقدمة والفصول الثلاثة الأولى. هي التي نجدها اليوم في (الدر المنثور) أما الباقي فقد ضاع.

- الفصل الأول: «في مولده، وما أعقبه من ختم كتاب الله. وترتيب شروعه في تحصيل العلوم. والمشائخ الذين استفاد منهم وأخذ عنهم وأجازوه. ومهاجراته وما يتبع ذلك، على التفصيل».

- الفصل الثاني: «في ظهور اجتهاده، وتعداد مصنفاته»......

- الفصل الثالث: «تعداد أصحابه وفضلاء تلامذته»......

أما مادة هذه الفصول، أو بالأحرى ما نجده اليوم في (الدر المنثور)، فهو في الحقيقة من صياغة ثلاثة أقلام:

- ما وجده ابن العودي من سيرة كتبها شيخه لنفسه. تناولها ووزّعها على فصول كتابه، بحسب ما يناسب كل فصل.

مذكرات ابن العودي وما شهده ووعاه وعرفه عن الشهيد، أثناء الفترة التي صحبه فيها. وهي تمتد من العاشر من ربيع الأول سنة ٩٤٥ هـ/ ١٥٣٨ م. حتى العاشر من ذي القعدة ٩٦٢ هـ/ ١٥٥٤ م. حيث فارقه نهائياً وسافر إلى «خراسان». أي ما يقل قليلاً عن الثماني عشرة سنة. ومن أسف فانه كان بعيداً عن شيخه خلال السنوات الثلاث الأخيرة من عمره. ولذلك فانه ولا بد لم يسجل عن هذه الفترة الآ ما وصله من أقوال الآخرين. وعلى كل حال، فان ما يتعلق بها هو من القسم المفقود من الكتاب. وهذا يفسر ضعف واضطراب تاريخها في كل ما كُتب عن الشهيد.

- ما أضافه الشيخ علي، دون اشارة إلى أنه من عنده، ولكننا نعرف ذلك من سياق الكلام. وهو يتعلّق بالفترة الأخيرة من حياة جدّه.

(٤)

سنقتطف الآن من نص الشهيد عن نفسه، ما نستعين به على عمارة سيرته. وهو، كما عرفنا، مبثوث في ثنايا (بغية المريد)، كما وصلنا ضمن

(الدر المنثور). تبركاً به واستغناء به عما سواه. لا سيما وانه كافٍ وافٍ. مع التعليق عليه بما يناسب.

قال:

«كان مولدي في يوم الثلاثاء، ثالث عشر شوال، سنة احدى عشرة وتسعمائة من الهجرة النبوية. ولا أحفظ مبدأ اشتغالي بالعلم».

«كان ختمي لكتاب الله العزيز سنة عشرين وتسعمائة، وسني آنذاك تسع سنين. واشتغلت بعده بقراءة الفنون العربية والفقه على **الوالد قدّس الله سره، إلى أن توفي في العشر الأوسط من شهر رجب، يوم الخميس، سنة خمس وعشرين وتسعمائة. وكان من جملة ما قرأته عليه من كتب الفقه: المختصر النافع والشرائع واللمعة الدمشقية»**.

ثم ارتحلت في تلك السنة، مهاجراً في طلب العلم إلى ميس. وكان ابتداء الانتقال في شهر شوال من السنة المذكورة. واشتغلت على شيخنا الجليل الشيخ علي بن عبد العالي قدّس الله سرّه، من تلك السنة إلى أواخر سنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة. وكان من جملة ما قرأته عليه شرائع الاسلام والارشاد وأكثر القواعد.

«ثم ارتحلت في شهر ذي الحجة إلى كرك نوح عليه السلام، وقرأت بها على المرحوم المقدّس السيد حسن بن السيد جعفر (بن الأعرج الكركي) جملة من الفنون. وكان مما قرأته عليه قواعد ميثم البحراني في الكلام، والتهذيب في أصول الفقه، والعمدة الجليّة في الأصول الفقهيّة من مصنفات السيد المذكور، والكافية في النحو. وسمعت جملة من الفقه وغيره من الفنون».

«ثم انتقلت إلى جبع، وطني الأول زمن الوالد، في شهر جمادى الآخرة سنة أربع وثلاثين. وأقمت بها مشتغلاً بمطالعة العلم والمذاكرة إلى سنة ٩٣٧».

«ثم ارتحلت إلى دمشق. واشتغلت بها على الشيخ الفاضل المحقق، الفليسوف، شمس الدين محمد بن مكي. فقرأت عليه من

كتب الطب، شرح الموجز النفيسي، وغاية القصد في معرفة الفصد، من مصنفات الشيخ المبرور المذكور، وفصول الفرغاني، وبعض حكمة الاشراق للسهروردي. وقرأت في تلك المدة بها، على المرحوم الشيخ أحمد بن جابر، الشاطبية في علم القراءات. وقرأت عليه القرآن بقراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وعاصم».

«ثم رجعت إلى جبع سنة ٩٣٨. وبها توفي شيخنا الشيخ شمس الدين المذكور، وشيخنا المتقدم الأعلى الشيخ علي، في شهر واحد وهو شهر جمادى الأولى. وكانت وفاة شيخنا السيد حسن سادس شهر رمضان سنة ٣٩. وأقمت بالبلدة المذكورة إلى تمام سنة ٩٤١».

«ورحلت إلى مصر في أول سنة ٩٤٢، لتحصيل ما أمكن من العلوم. واجتمعت في تلك السفرة بجماعة كثيرة من الأفاضل. فأول اجتماعي بالشيخ شمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي. وقرأت عليه جملة من الصحيحين. واجازني روايتهما، مع ما يجوز له روايته، في شهر ربيع الأول من السنة المذكورة».

«وكان وصولي إلى مصر يوم الجمعة منتصف شهر ربيع الآخر من السنة المتقدمة. واشتغلت بها على جماعة:

منهم الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي. قرأت عليه منهاج النووي في الفقه، وأكثر مختصر الأصول لابن الحاجب، وشرح العضدي، مع مطالعة حواشيه، منها السعدية والشريفية. وسمعت عليه كتباً كثيرة في الفنون العربية والعقلية وغيرهما. فمنها شرح التلخيص المختصر في المعاني والبيان لملا سعد الدين. ومنها شرح تصريف العربي. ومنها شرح الشيخ المذكور لورقات امام الحرمين الجويني في أصول الفقه. ومنها اذكار النووي. وبعض شرح جمع الجوامع المحلّي في أصول الفقه. وتوضيح ابن هشام في النحو وغير ذلك مما يطول ذكره. واجازني اجازة عامة بما يجوز له روايته سنة ٩٤٣».

«ومنهم الملا حسين الجرجاني. قرأنا عليه جملة من شرح

التجريد للملا علي القوشجي، مع حاشية ملاّ جلال الدين الدواني. وشرح أشكال التأسيس في الهندسة لقاضي زاده الرومي. وشرح الجغميني في الهيئة له».

«ومنهم الملا محمد الاسترابادي. قرأنا عليه جملة من المطوّل، مع حاشية السيد الشريف، والجامي، وشرح الكافية».

«ومنهم الملا محمد الكيلاني. سمعنا عليه جملة من «المعاني والمنطق».

«ومنهم الشيخ شهاب الدين بن النجار الحنبلي. قرأت عليه جميع شرح الشافية للجاربردي، وجميع شرح الخزرجية في العروض والقوافي للشيخ زكريا الأنصاري. وسمعت عليه كتباً كثيرة في الفنون والحديث. منها الصحيحان. واجازني جميع ما قرأت وسمعت، وما يجوز له روايته، في السنة المذكورة».

«ومنهم الشيخ أبو الحسن البكري. سمعت عليه جملة من الكتب، في الفقه والتفسير، وبعض شرحه على منهاج الأحكام».

ومنهم الشيخ المحقق ناصر الدين اللقاني المالكي، محقق الوقت، وفاضل تلك البلدة. لم أر بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية. سمعت عليه البيضاوي في التفسير، وغيره من الفنون».

«ومنهم الشيخ ناصر الدين الطلاوي الشافعي. قرأت عليه القرآن بقراءة ابن عمرو، ورسالة في القراءات من تأليفاته».

«ومنهم الشيخ شمس الدين محمد بن أبي النجا النحاس. قرأت عليه الشاطبية في القراءات والقرآن العزيز للأئمة السبعة. وشرعت عليه للعشرة، ولم أكمل الختم بها».

«ومنهم الشيخ الفاضل الكامل، عبد الحميد السمهودي. قرأت عليه جملة صالحة من الفنون، وأجازني إجازة عامة».

«ومنهم الشيخ شمس الدين محمد بن عبد القادر الفرضي الشافعي. قرأت عليه كتباً كثيرة في الحساب الهوائي، والمرشدة في

حساب الهند الغباري، والياسمينة وشرحها في علم الجبر والمقابلة، وشرح المقنع في علم الجبر والمقابلة وسمعت عليه بعض شرح الوسيلة. واجازني اجازة عامة».

«وسمعت بالبلد المذكور من جملة متكثّرة من المشائخ، يطول الخطب بتفصيلهم. ومنهم الشيخ عميرة، الشيخ شهاب الدين بن عبد الحق، والشيخ شهاب الدين البلقيني، والشيخ شمس الدبن الديروطي وغيرهم».

«ثم ارتحلت عن مصر إلى الحجاز الشريف، سابع عشر شهر شوال سنة ٩٤٣. ورجعت إلى الوطن الأول، بعد قضاء الواجب من الحج والعمرة، والتمتع بزيارة النبي وآله وأصحابه صلوات الله عليهم. ووصلت رابع عشري شهر صفر سنة ٩٤٤. وأقمت بها إلى سنة ست وأربعين».

«وسافرت إلى العراق، لزيارة الأئمة عليهم السلام. وكان خروجي سابع عشري شهر ربيع الآخر سنة ٩٤٦، ورجوعي خامس عشر شهر شعبان منها».

«وسافرت لزيارة بيت المقدس منتصف ذي القعدة سنة ٩٤٨. واجتمعت في تلك السفرة بالشيخ شمس الدين بن أبي اللطف المقدسي. وقرأت عليه بعض صحيح البخاري وبعض صحيح مسلم. وأجازني اجازة عامة. ثم رجعت إلى الوطن الأول. وأقمت به إلى أواخر سنة احدى وخمسين. مشتغلاً بمطالعة العلم ومذاكرته. مستفرغاً وسعي في ذلك».

منتقى من (الدر المنثور: ٢/١٥٨ ـ ١٧٠)

فأنت ترى في هذه السيرة الذاتيّة والمفصّلة أموراً عجباً. تتصل مباشرة بحياة كاتبها: نهج إعداده من قبل أبيه، ثم بما اختطّه لنفسه، وشتان ما بين الخطتين. وتتصل عبره بمجتمعه، وبما جدّ عليه بالقياس إلى ما عرفناه عنه من خلال سيرة سلفه، الشهيد الأول ابن مكي. مما يدخل في باب المحرّكات السلوكيّة المحمودة بين أهله، وقيمه الفكرية المتصلة بمصادر

المعرفة وغاياتها، ومفهومه لذاتيتها، وما إلى ذلك. مما لا يمكن رصده ومتابعة حركته إلاّ من خلال سير وأعمال ممثليه ورموزه الثقافيين. ومنهم، وعلى رأسهم في عصره، بطل هذه السيرة. فمن هنا تكون سيرة الشهيد الثاني، كما سيرة كل واحد من هؤلاء الأبطال الستّة، وبدرجات متفاوتة، مرآة لعصره. نرى فيها ومن خلالها ما هو أكثر من السيرة الشخصية بكثير. ولكنني أرى أن سيرة بطلنا هنا تقف بنا عند أمر مختلف تماماً، وأكاد أقول عزيز ونادر المثال، كي لا أقول فريد.

فلقد عرفنا، مما قرأناه من سيرته بقلمه، انه درج إلى طلب العلم في وطنه في «ميس»، المعروفة أيضاً باسم «ميس الجبل»، على شيخها الجليل الشيخ علي بن عبد العالي الميسي. فقرأ عليه مدة ثماني سنوات ونصف السنة. ثم في «كرك نوح» حيث قرأ على السيد حسن بن السيد جعفر الأعرج مدة سنة ونصف. فهذه عشرة سنوات كاملات يمكن القول أنها كانت بمنزلة الأساس مما بناه الشهيد في نفسه ولنفسه. استنفد فيها امكانات وطنه العلمية على يد كبيري فقهائه في ذلك الزمان. تربّى على أيديهما الكثيرون من معارف الفقهاء. فهذه امارة لا تعوزها الأمثال على الشأو الذي بلغه «جبل عامل» بعد قرن ونصف من باعث نهضته، الشهيد الأول ابن مكي. بحيث اكتسب نوعاً من الاستقلالية العلمية.

لكننا رأينا أيضاً أنه انطلق من بعد في رحلات علمية، صوب «دمشق» و «مصر» و «بيت المقدس»، حيث قضى سنتين ونيف. وأقوى ما يشدّ الانتباه هنا، انه لم يحدّث نفسه بالارتحال إلى «العراق»، لما ارتحل من أجله إلى تينك الحواضر. حيث كانت «النجف الأشرف»، بما لها من قُدسية خاصة عند الشيعة، قد اتخذت طريقها في اتجاه ان تكون المركز العلمي الأول. بل انه صرّح بانه حين قصد «العراق»، بين رحلتيه إلى «مصر» و «بيت المقدس»، كان غرضه محصوراً بزيارة مشاهد الأئمة عليهم السلام ليس غير.

ثم اننا رأيناه أيضاً في «مصر»، يقرأ ويسمع على خمسة عشر شيخاً عدّا. ذكرهم واحداً واحداً بالاسم، ونوّه بمن نوّه به منهم. ونصّ على ما قرأ

عليه أو سمع منه. ونحن نعرف من (الكواكب السائرة) للغزّي، انهم كانوا أعرف فقهاء القطر. هذا عدا مَن أغفل ذكرهم، كي لا «يطول الخطب بتفصيلهم» على حد ما قال، وربما لأنهم أيضاً أدنى مكانةً ممن نصّ عليهم. كل ذلك خلال سبعة عشر شهراً «١٥ ربيع الآخر ٩٤٢ هـ/ ١٥٣٥ م - ٧ شوال ٩٤٣ هـ/ ١٥٣٦ م. يقرأ على بعضهم الكتب المتعدّدة. متنقّلاً بين موضوعات متعدّدة، تكاد تغطي ما يدور في المحافل العلمية الاسلامية: كلام وفقه وأصوله وعلوم العربية والعروض والحديث والتفسير والقراءات والرياضيات.

امروء يفعل ما فعل، في تلك المدة القصيرة جداً نسبياً، لا يمكن أن يكون حقاً مستزيداً علماً. حتماً هو كان يرمي إلى أمر كبير. والا لما تجشم من أجله تلك الأسفار الطويلة الشاقة. ثم لا ريب ان غرضه ان لم يكن متعلقاً بمجرد الاستزادة من العلم، فهو متعلّق بالناس الذين التقى بهم. انه يبدو وكأنه يحاول أن يبني وشيجة كثيفة بأكبر عدد ممكن من معارف الفقهاء السنّة في «الشام» و «مصر». وان ينسج شبكة من العلاقات المتينة بينه، بوصفه أعلى فقهاء الشيعة في «الشام» مكانة، وبين أولئك الفقهاء المعارف في المنطقة كلها. متوسلاً بذلك إلى أمر كبير ولا ريب. لأن أمراً أعدّ له صاحبه هذا الإعداد الطويل والشاق، لا بد أن يكون جليلاً. أما ما هو هذا الأمر؟ فجليٌّ اننا لا يمكن أن نكتشفه من مراقبة مقدماته. إذن، فعلينا أن نتابع صاحبه، مراقبين خطواته التالية.

ومما يزيد هذه التساؤلات إلحاحاً وإحراجاً، أنك لا تجد في كلامه المتعلق بزيارته لـ «العراق»، أدنى اشارة إلى بعض ما رأيناه يفعله في «دمشق» و «مصر» و «بيت المقدس». فلا دراسة ولا سماع ولا استجازة ولا حتى مباحثات علمية. بل انه لم يتحدث عن مجمل زيارته هذه الا بسطرين اثنين كما رأينا. على أن تلميذه وكاتب سيرته ابن العودي. وهو يعلّق على ما كتبه شيخه، وقد كان معه في رحلته هذه، يشير إلى ما لقيته زيارة شيخه من اهتمام في «النجف» خاصة، بقوله: «واجتمع عليه فضلاء أهل العراق». وحاول أحدهم التحقّق من بلوغه رتبة الاجتهاد. (الدر المنثور: ٢/ ١٦٩).

فكأن لم يكن في «النجف» يومذاك أحد ممن يُحمل عنه أو يؤخذ منه أو يُستجاز. لا فقه ولا فقهاء. ولا علم ولا علماء. وما كان الأمر كذلك حقاً. بل كانت المدينة يومذاك، كما قلنا آنفاً، تتخذ طريقها لتكون الحاضرة العلمية الأولى للشيعة في العالم. وهو مركز احتفظت به بجدارة مدة قرون.

إذن، فالأمر يتعلق ليس بعجز «النجف» عن مجاراة الشهيد في طموحاته العلمية. ولا شك أن صدوفه عن موقعها العلمي، بحيث لم يرَ فيها الّا مشهداً يُزار، لم يكن عن قِلى. بل الأمر كل الأمر، فيما نرى، هو فيما اختطّه الرجل لنفسه، والمقصد الذي يرمي إليه، وموقع «النجف» من هذا كله. وعلى كل حال، فلنتابعه، كما قلنا أعلاه، في تحركاته التالية، علّنا نكتشف خبيئه.

(٥)

بعدما أقام في وطنه «جبع» مدة تزيد قليلاً على الخمس سنوات، سافر خلالها إلى «بيت المقدس». حيث اجتمع بالشيخ شمس الدين بن أبي اللطف المقدسي، وقرأ عليه بعض (صحيح البخاري) وبعض (صحيح مسلم)، وأجازه إجازة عامة، ـ رأيناه يتخذ أغرب خطوة يمكن لفقيه شيعي في ذلك الزمان أن يقوم بها. بل انها، في حدود علمنا، مبادرة فريدة في تاريخ العلاقات الشيعية ـ العثمانية. أعني زيارة «اسلامبول». وقد أوضح لنا بنفسه غرضه المباشر من هذه الزيارة بقوله «الاجتماع بمن فيها من أهل الفضائل والعلوم. والمتعلقين بسلطان الوقت والزمان، السلطان سليمان بن عثمان، (الدر المنثور: ٢«١٧٠). وهو السلطان سليمان الأول القانوني (٩٢٦ ـ ٩٧٤ هـ / ١٥١٩ ـ ١٥٦٦ م). ونفهم من هذا الكلام، ان خطته في هذه الزيارة كانت تتضمّن الاتصال بفقهاء العاصمة العثمانية، وبرجال السياسة المحيطين بالسلطان. دون أن يقول ما هو المطلب الذي سيحمله إلى هؤلاء.

وعلى كل حال، فلندعه يتابع الكلام:

«وكان وصولنا إلى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين سابع عشر من شهر ربيع الأول من السنة السابقة، وهي سنة ٩٥٢ ووفّق الله تعالى

لنا منزلاً حسناً وقفاً، من أحسن مساكن البلد، قريباً إلى جميع أغراضنا. وبقيت بعد وصولي ثمانية عشر يوماً لا أجتمع بأحد من الأعيان. ثم اقتضى الحال ان كتبت في هذه الأيام رسالة جيدة، تشتمل على عشرة مباحث جليلة، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها. وأوصلتها إلى قاضي العسكر، وهو محمد بن قطب الدين بن محمد بن محمد بن قاضي زاده الرومي. وهو رجل فاضل أديب عاقل لبيب. من أحسن الناس خلقاً وتهذيباً وأدباً. فوقعت منه موقعاً حسناً. وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم. وأكثر من تعريفي والثناء عليّ. واتفق في خلال المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق».

«ففي اليوم الثاني عشر من اجتماعي به، أرسل إليّ الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس. وبذل لي ما أختاره. وأكّد في كون ذلك في الشام أو حلب. فاقتضى الحال ان اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها. ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص. فأعرض لي بها إلى السلطان سليمان. وكتب لي بها براءة. وجعل لي لكل شهر ما شرطه واقفها، السلطان نور الدين الشهيد. واتفق من فضل الله سبحانه ومَنّه لي، في مدة إقامتي بالبلدة المذكورة، من الألطاف الالهيّة، والأسرار الربّانيّة، والحكم الخفيّة، ما يقصر عنه البيان، ويعجز عن تحريره البنان، ويكلّ عن تقريره اللسان. فاللّه الحمد والمنّة».

«وكانت مدة إقامتي بمدينة قسطينطينية ثلاثة أشهر ونصفاً. وخرجت منها يوم السبت حادي عشر شهر رجب في السنة المذكورة».

(الدر المنثور: ٢/ ١٧٤ ـ ١٧٧)

النص بيّن جليّ. في غنى عن كبير إيضاح وتعليق. لا سيما بالنسبة لقارىء وعى قلبه ما مضى من سيرة الرجل، ورافقه في أسفاره إلى «دمشق» و «مصر» و «بيت المقدس». وهو يبني، كما رأينا، شبكة علاقاته المتقنة والكثيفة بفقهاء المنطقة من غير الشيعة. ولا ريب انه لم يكن له أن ينال في «اسلامبول» ما ناله من حظوة وتوفيق، لو لم يمهّد له ذلك التمهيد الطويل، الذي اقتضى خمس عشرة سنة ونيّف، من السعي الدائب المدروس. لنتصوّر فقيهاً شيعياً؛ يدخل «اسلامبول»، قاصداً مخاطبة فقهاء السلطة ورجالها، في

مطلب، دون أن يكون لديهم أي انطباع إيجابي عنه. وماذا كان سيلقى غير التجاهل والأزورار في أفضل الأحوال. انه يبدو الآن، خصوصاً في ختام كلامه عن رحلته إلى عاصمة الدولة العثمانية، في غاية الرضى عما آلت إليه مساعيه. ولا ريب أيضاً أن ذلك الرضى لم يكن لمجرد حصوله على تدريس «المدرسة النوريّة» في «بعلبك»، وما تدرّه أوقافها. وهو الرجل الذي تمتّع باستقلالية تامة في شؤونه وتدبير معاشه «حتى انه ما كان يعجبه تدبير أحد في أموره» على ما وصفه تلميذه وكاتب سيرته (الدر المنثور: ٢/١٥٦). بحيث كان يعمل بنفسه في زراعة أرضه في «جبع» في أوقات إقامته، وفي التجارة أثناء أسفاره (الدر المنثور: ٢/١٦٢). امروء عالي الهمّة عفيف النفس **كهذا، لا يمكن أن تنحصر مقاصده مما عمل، وخصوصاً من سفرته المغامرة إلى «اسلامپول»، بالحصول على تدريس مدرسة عُطل لا شأن لها في بلدة صغيرة، مثل «المدرسة النورية» في «بعلبك».** لو لم تكن نفسه معلّقة عبرها بمطلب أكبر. ولو لم يكن يعمل على اتخاذ ما حصل عليه وسيلة إلى أمر في حجم همته وما أعدّ وبذل.

إذن، فلنتابع:

«واتفق وصولنا إلى البلاد منتصف شهر صفر سنة ٩٥٣ (.......) ثم أقمنا ببعلبك، ودرّسنا فيها مدة في المذاهب الخمسة، وكثيرٍ من الفنون. وصاحَبْنا أهلها، على اختلاف آرائهم، أحسن صحبة. وعاشرناهم أحسن عشرة. وكانت أياماً ميمونة، وأوقاتاً بهجة. ما رأى أصحابنا في الاعصار مثلها».

يعلّق تلميذه ابن العودي على كلمات شيخه بقوله:

«كنت في خدمته في تلك الأيام. ولا أنسى وهو في أعلى مقام، ومرجع الأنام، وملاذ الخاص والعام. يُفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها. ويدرّس في المذاهب كلها. وكان له في المسجد الأعظم بها درس، مضافاً إلى ما ذكر. وصار أهل البلد كلهم في انقياده، ومن وراء مراده. بقلوب مخلصة في الوداد، وحُسن الإقبال والاعتقاد. وقام سوق العلم بها على طبق المراد. ورجعت إليه الفضلاء من أقاصي

البلاد. ورقى ناموس السادة والأصحاب في الازدياد. وكانت عليهم تلك الأيام من الأعياد».

(الدر المنثور: ٢/ ١٨٢)

أعتقد أننا قد وصلنا الآن مع الشهيد إلى الغاية التي سعى للوصول إليها، منذ أن بدأ يخترق، في إعداده لنفسه، الحاجز المذهبي الصلب. حين يمّم شطر «دمشق» فـ«مصر» فـ«بيت المقدس»، دارساً وناسجاً شبكة من العلاقات، أهّلته لتحقيق ما صبا إليه. وها ان الكلمات، التي ختم بها الفقرة التي وصف بها بإيجاز شديد أيامه في «بعلبك»، تفصح عن فرحه وغبطته. **غبطة انسان سعى ووصل إلى مطلب عمره.**

واعتقد أيضاً، ان أي قارىء حصيف، بوسعه الآن ان يرى بجلاء كامل، العلاقة على مستوى النيّة والعمل، بين أسفاره إلى هاتيك الحواضر الثلاث وما حقّق فيها، وبين سفرته الأخيرة إلى «اسلامبول» وما آتته. بحيث يبدو كل هذا، بالاضافة إلى أعماله في «بعلبك» تحقيقاً لفكرة واحدة قديمة عند صاحبها. وليس مجرد مصير ساقت إليه تصاريف الزمان، وانقاد لها الرجل طائعاً.

يدل على ذلك دلالة أكيدة، حوار جرى سنة ٩٤٣ هـ/ ١٥٣٦ م بين الشهيد وبين الشيخ أبي الحسن، علي بن محمد البكري (ت: ٩٥٢ هـ/ ١٥٤٥ م) وقد كان هذا أعلى شيوخ «مصر» مكانة في زمانه. سمع عليه الشهيد جملة من الكتب. واصطحبا في طريق الحج. وقد سجّل ابن العودي ان شيخه كان «يُطري علينا أحوال هذا الشيخ ويُثني عليه» «الدر المنثور: ٢/ ١٦٣) وهذه المباحثة جرت أثناء الطريق إلى «الحجاز».

قال الشهيد:

«ما تقولون في أمر هؤلاء العوام، الذين لا يعرفون شيئاً من الدلالات المنجية من الهلكات، ما حكمهم عند الله سبحانه، وهل يرضى منهم هذا التقصير؟ بل ننقل الكلام إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام، الذين جمد كل فريق منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ولم يدرِ ما قيل فيما عدا هذا المذهب الذي اختاره، مع قدرته على الاطلاع والتفحص وادراك المطالب. وقنع بالتقليد للسلف. وجزم

بأنهم كفوه مؤنة ذلك. ومن المعلوم ان الحق في جهة واحدة. فان قالت احدى الفرق، الحق في جانبنا، اعتماداً على فلان وفلان. فكذلك الأخرى تقول، اعتماداً على محققيهم وأعيان مشايخهم. لأن ما من فرقة الا ولها فضلاء ترجع إليهم وتقول عليهم. فالشافعية مثلاً يقولون، نحن الامام الشافعي وفلان وفلان كفونا ذلك. وكذلك الحنفية يستندون إلى الامام أبي حنيفة وغيره من محققي المذهب. وكذلك المالكية والحنابلة، يستندون إلى فضلائهم ومحققيهم. وكذلك الشيعة يقولون، نحن السيد المرتضى والشيخ الطوسي والخواجا نصير الدين والشيخ جمال الدين وغيرهم. وبذلوا الجهد، وكفونا مؤنة التفحّص، ونحن على بصيرة وثقة من أمرنا. فكيف يكتفي مثل هؤلاء الفضلاء بالاقتصار على أحد هذه المذاهب، ولم يطّلع على حقيقة المذاهب الأُخر. بل ولا وقف على مصنفات أهلها ولا عرف أسماءها. فكون الحق مع الجميع لا يمكن، ومع البعض ترجيح من غير مرجح».

فأجاب الشيخ أبو الحسن:

«أما ما كان من أمر العوام، فنرجو من عفو الله ان لا يؤاخذهم بتقصيرهم. وأما العلماء فيكفيهم كون كل واحد منهم محقاً في الظاهر».

فقال الشهيد:

«كيف يكفيهم مع ما ذكرنا من تقصيرهم في النظر وتحقيق الحال؟».

فقال له:

«يا شيخ جوابك سهل. مثال ذلك من وُلد مختوناً خلقة، فانه يكفيه عن الختان الواجب شرعاً».

أجابه الشهيد:

«هذا المختون خلقة لا يسقط عنه الوجوب حتى يعلم أن هذا هو الختان الشرعي، بأن يسأل ويتفحّص من أهل الخبرة والممارسين

لذلك. وان هذا القدر الموجود خلقة هل هو كاف في الوجوب شرعاً أم لا. أما انه من نفسه يقتصر على ما وجده، فهذا شرعاً لا يكفيه».

فقال له:

«يا شيخ ليست هذه أول قارورة كسرت في الاسلام».

(الدر المنثور: ٢/ ١٦٤ ـ ٦٥).

فأنت ترى من هذا الكلام، ان ما قاله الشهيد يدل على انه كان، منذ **أيامه في «مصر»، يحمل هماً مقلقاً، حول تقاطع مذاهب المسلمين فيما بينها، وحول تحوّل هذه المذاهب إلى كيانات مغلقة، لا تتعارف ولا تتحاور. تقاطعٌ يرتكبه فقهاؤهم.** ويبين أثره في الناس من أتباع كل مذهب. بل ان كلامه للشيخ البكري لم يكن ابن ساعته. بل نتيجة تأمل ومعاناة سابقين على تاريخ صدوره. ربما يرقى إلى تاريخ بدء اتصاله بفقهاء المذاهب الأخرى، ابتداءً من «دمشق». ولعله لم يكن ليفصح له عن مكنون نفسه بذلك الوضوح، لو لم يكن وصاحبه في طريق الحج. حيث ينخلع الناس، بدرجة أو بأخرى، من أُطرهم المسيطرة. وحيث تنهض بينهم علاقة جد شخصيّة وأكثر براءة، ليس فيها الا القليل من الرسوم والمراسم التي اصطنعوها لأنفسهم، أو اصطنعت لهم، في مرابعهم العادية. ولا شك ان الشهيد كان لديه أسباب كافية تمنعه من الافصاح عما قاله الان، لو كان في «دمشق» أو «مصر» أو حتى «جُبع». فهو أهل لأن يعرف أنه بمثل هذه الأفكار، يستفز الجميع، ممن لا يقلق لما يقلق هو له، من أسرى المألوف والسبل المسلوكة، دون جدوى.

فهذا دليل ساطع لا ريب فيه، على ان ما اختطّه لنفسه في «بعلبك» هو تنفيذ لأفكار في ذهنه منذ عشرين سنة على الأقل.

ولا يسعنا في هذه المرحلة من التأمل في سيرته، إلاّ أن نسجّل إعجابنا العميق، بما تحلّى به من دأب وصبر وطول أناة. وهو يجتاز طريقه الطويل، التي رافقناه فيها، في مراحلها المتعدّدة. بحيث انتهى في «بعلبك» «في أعلى مقام. ومرجع الأنام. وملاذ الخاص والعام. يفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها. ويدرّس في المذاهب كلها» على حد تلميذه وكاتب سيرته. وهذه

تجربة، بمختلف عناصرها، فريدة في حدود علمنا في تاريخنا كله. واعتقد ان القارىء يشاركني التأثر البالغ للكلمات التي ختم بها وصفه لأيامه في «بعلبك»، «كانت أياماً ميمونة، وأوقاتاً بهجة. ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها» لما تنطوي عليه من براءة وعظمة ونبل وخلوص. وحقاً لم يرَ أصحابه ولا غير أصحابه مثل تلك الأيام الجليلة.

كانت «بعلبك»، التي نزلها ابن «جبع» في أواسط السنة ٩٥٣ هـ / ١٥٤٦ م، مدينة صغيرة أو بلدة كبيرة، في مقاييس ذلك الزمان. لا يبلغ عديد سكانها العشرة آلاف نسمة على أكثر تقدير. ولكنها حاضرة منطقة واسعة خصيبة عامرة، تمتد من الطريق التاريخي، المعروف اليوم باسم «طريق الشام» غرباً، حتى «وادي العاصي» شمالاً.

ومن جهة أخرى، فقد كانت حتى ماضيها غير البعيد جداً، أحد المراكز الحنبليّة النادرة في المنطقة الشامية. ولكن أرباضها الواسعة وجوارها كانت معمورة بجماعات شيعية كثيفة متنامية. انصبّت عليها قادمة من أماكن مختلفة قصيّة ودانية. على ما فصّلنا في الفصل المخصّص من كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية). وقبل قرون من دخول الشهيد المدينة، كانت قد بدأ فيها تغيّر سكاني، تغيراً استمر فيما بعد، بحيث غدت المدينة ذات أكثرية شيعية. ولكنها في ذلك الأوان كانت، بحسب تركيبتها المذهبية، حنبلية شيعية. مع نسبة غير معروفة بالضبط من الشافعية والأحناف. وأقليّة ضئيلة من المالكية.

من هنا نعرف، ان المدينة كانت يوم نزلها الشهيد، ميداناً مناسباً جداً، ونكاد نقول نموذجياً، لما اختطَّه لنفسه فيها. فقد كانت تتمثّل فيها، وان بنسب متفاوتة، كافة المذاهب. تعايشت وتتعايش بسلام ووئام. بحيث أنه لم يذكر أحد أنه حدث بين أهلها ما يعكر صفو العلاقات بينهم تعكيراً عاماً.

ومن جهة أخرى، فان الجماعة الشيعية الكبيرة في «بعلبك» وجوارها، هيأت له موطىء قدم في المدينة ذات التركيبة المعقدة المتنوّعة. ودون ذلك لم يكن ليتأتى للشهيد ما تأتّى له. فأنّى لفقيه شيعي ان يدخل مدينة، ليسلك فيها مثل مسلكه، لو لم يكن له فيها قاعدة من أبناء مذهبه.

على هذا، وما دمنا نرى «بعلبك» تتمتع بهذه الصفات، التي جعلت منها ميداناً ملائماً جداً لتجربة الشهيد، فاننا نتساءل:

هل وقع اختياره عليها، حين عرض عليه قاضي العسكر في «اسلامبول» عن تبصّر ودراية وحسبان، ام كان أمراً ساق إليه التوفيق؟.

القطع في ذلك محال. نظراً لعول النصوص المتاحة عن الجواب. ولكننا نرى ان امرءاً في مثل ما كان للشهيد من موقع بارز، بوصفه الفقيه الشيعي الأعلى مكانة في المنطقة، كان مؤهلاً للاطلاع على أحوال قومه فيها. لا سيما واننا عرفناه كثير الأسفار، و «بعلبك» تقع غير بعيد عن الطريق الذي سلكه أكثر من مرة إلى «دمشق». فضلاً عن ان امرءاً سعى بمثل ما سعى من دقة وصبر وطول أناة، لا يمكن أن يترك الخطوة الأخيرة إلى مقصده مرهونة بالحظ. ان واتاه جنى ثمرة كل سعيه. والاباء بالخيبة والخسران.

لكل هذا فاننا نرى ان اختياره ذاك، كان عن معرفة وقصد ودراية دون أن يعني قولنا هذا اننا نعرف كيف تحقّق له.

يبقى ان نتحدث بما نعرفه عن «المسجد الأعظم» و «المدرسة النوريّة»، قبل أن نغادر هذا الجزء من سيرة الشهيد. لما لهما من ارتباط بأيامه في «بعلبك». وحرصاً منّا على أن لا يضيع أي تفصيل يتعلق به وبذكراه فيها.

كلا المَعْلمين منسوب إلى نور الدين محمود بن زنكي، المعروف بالشهيد، وقد ذكر الشيخ ذلك في القسم المتعلق بسفره إلى «اسلامبول» من مذكراته، الذي اقتبسناه قبل قليل. وهو أمر معروف على كل حال.

أما «المسجد الأعظم»، فهو مسجد خرب الآن. تقع خرائبه إلى الجهة الجنوبية الشرقية من قلعة المدينة الشهيرة. تدل خرائبه القائمة الآن على عظمة وجلال بالغين. والظاهر ان أحجار بنائه أخذت من خرائب القلعة المجاورة. تشهد لذلك أعمدته الغرانيتية الضخمة، بتيجانها الكورنثية البديعة.

وأما «المدرسة النوريّة»، فهي متصلة البناء بالمسجد، إلى الشرق منه. ومثل هذا الاتصال بين المسجد والمدرسة أمر مألوف في آثار ذلك العصر.

(٦)

لم تطل اقامة الشهيد في «بعلبك» الا سنتين أو أقل قليلاً. ففي السنة ٩٥٥ هـ/١٥٤٨ م رأيناه وقد قفل عائداً إلى «جبع». قال في ختام مذكراته:

«ثم انتقلنا عنهم إلى بلدنا بنيّة المفارقة (. . . . . . .) وأقمنا في بلادنا إلى سنة خمس وخمسين. مشتغلين بالدرس والتصنيف».

يعلّق ابن العودي على هذه الكلمات بقوله:

«آخر ما وجدته بخطه الشريف (. . . . . . .) وهذا التاريخ كان خاتمة أوقات الأمان والسلامة من الحدثان. ثم نزل به ما نزل. وسنقف عليه انشاء الله إلى خاتمة الأجل».

(الدر المنثور: ٢/ ١٨٢ ـ ٨٣)

وقد وفى ابن العودي بوعده ولا ريب. فأتمّ سيرة شيخه، ووصف ما «نزل به». مما يصلح إيضاحاً لكلمته: «خاتمة أوقات الأمان، والسلامة من الحدثان». لكن كل هذا يقع، وأسفاه، في القسم المفقود من الكتاب.

على هذا فاننا سنعمد منذ الآن إلى تعديل منهجنا في كتابة هذه السيرة. فنلجأ إلى الجمع والتحليل. بسبب العوز إلى النصوص الكافية المفصّلة، وعوز المتاح منها عن الأسئلة التي يطرحها ما بقي من سيرته.

إذا أخذنا في الحسبان ما كان فيه الشهيد في «بعلبك» من عيشة راضية، فاننا لا نجد محيصاً عن الاعتقاد بأن أمراً كبيراً قد جرى له، فزعزعه وأقلق باله، وربما ما هو أكثر، بحيث أقلع مولّيا ظهره لبعلبك وأهلها، مخلّفاً ما كان له من «أيام ميمونة، وأوقات بهجة».

فماذا كان ذلك الأمر، ومَن كان وراءه؟

الغريب أن لا أحد يشير إليه بأدنى اشارة. على الرغم من ان ابن العودي، فيما سلف اقتباسه من كلامه، يربط ربطاً لا ريب فيه بين خروجه من «بعلبك»، وبين «خاتمة أوقات الأمان والسلامة». بحيث يتركنا على اعتقاد راسخ، بأن سبب الخروج، هو نفسه سبب ختام أوقات الأمان.

لكن لهذا التجاهل مغزاه فيما نرى. إذ يدل على أن موضوعه كان في الغاية من الوضوح والجلاء في وقته. بحيث لم يجد أحد حاجة للتنصيص عليه. ومثل هذا أمر غير نادر في التسجيلات التاريخية. فشاهد التاريخ،

حين يكون في قلب أحداثه، تكون بعض عناصره في الغاية من الوضوح والجلاء. بحيث لا يجد أي ضرورة لذكرها. ولكن من الطبيعي ان هذه العناصر نفسها قد تصبح مجهولة، أو ليست في الدرجة نفسها من الوضوح، بالنسبة لمن يأتون من بعده. وبذلك تضيع تفصيلات تاريخية قد تكون هامة وأساسية. ونعتقد أن غموض هذه النقطة من سيرة الشهيد هو من هذا القبيل.

والحقيقة التي لا جدال فيها، هي ان الجهة الوحيدة، التي كان بوسعها ان تضيّق على الشهيد وتلاحقه، وتأخذ عليه كل الدروب، هي السلطة الرسمية العثمانية. فما كان في «الشام» كله سلطة طاغية، بحيث يكون سلمها السلم وحربها الحرب، سواها. أضف إلى ذلك، ان خروجه من «بعلبك» كان بداية فترة قلقة طويلة من حياته، امتدت عشرة سنوات. وقد عبّر تلميذه عن هذه الفاصلة التاريخية تعبيراً واضحاً جداً، حيث قال: «وهذا التاريخ كان خاتمة أوقات الأمان». وانتهت هذه الفترة بقتله على يد العثمانيين. وهذا كله سياق واحد تتصل بدايته بخاتمته. بل ان خاتمته بالشهادة هي حصيلة بدايته، بالاضافة إلى تراكمات أخرى. وسنحاول ايفاء هذه الاشارات حقها من التفصيل فيما يلي.

فمن كل هذا نعرف، ان السلطة العثمانية التي منحته تدريس «المدرسة النّورية» في «بعلبك»، هي نفسها التي دفعته، بطريقة أو بأخرى، إلى التخلّي عنها. على الرغم أنه كان في الغاية من الرضى عما هو فيه.

فهذا، فيما يبدو لنا، جوابٌ للسؤال: من كان وراءه؟

أما، ماذا فعلت السلطة بالضبط، لكي تزيحه عن مكانه في «بعلبك» وتخرجه منها. فهذا ما لم نعثر على أي اشارة إليه. لا عند الشهيد، ولا تلميذه، ولا أيٍّ ممن ترجموا له، وهم كثيرون. وسيبقى مجهولاً على الأرجح. وهذه ملاحظة لها، هي الأخرى، مغزاها.

المغزى، الذي يمكن اكتشافه بأدنى تأمل، هو انه لم يكن هناك إجراء بارز علني يمكن ذكره بالذات وعلى نحو التعيين. كأن تكون السلطة المحلية قد أرسلت أحد جلاوزتها، أوثلّة من عسكرها، إلى «المدرسة النورية» أو

«المسجد الأعظم»، حيث يُلقي الشهيد دروسه، ويلتقي بالناس الذين أحبوه والتفّوا من حوله. ليقول له ـ مثلاً ـ: اخرج... والا...، أو أي شيء من هذا القبيل. بل عمدت إلى وسائل أخرى، أكثر دهاءً، وأقل فجاجة. لا تخلو من مثلها جعبة أي سلطة. فكيف بالامبراطورية العثمانية الجبّارة. وبالنظر إلى الظروف المحيطة بالقضية، سيكون من الغريب أن تلجأ السلطة إلى غير هذه الوسيلة.

فلقد علمنا مما سبق إيراده، أن النهج الذي سلك فيه الشهيد، قد حظي بنجاح واسع. ولقي قبولاً عاماً متعاظماً بين الناس على مختلف مذاهبهم. بحيث «صار أهل البلد كلهم في انقياده.... بقلوب مخلصة في الوداد. وحُسن الاقبال والاعتقاد.... ورجعت إليه الفضلاء من أقاصي البلاد. ورقي ناموس السادة والأصحاب في الازدياد» على حد قول تلميذه ابن العودي. الذي كان شاهد عيان تلك الأيام. وكلماته الأخيرة خصوصاً تشير إلى أن الموجة التي أحدثها الشهيد، كانت تتسع وتمتد. مما كان نذيراً كافياً للسلطة بأن عليها ان تفعل شيئاً قبل اتساع الخُرق.

لكن، ومن جهة أخرى، فان أي إجراء علني وعنيف، من السلطة في مقابل الشهيد، كان من الممكن أن يضعها في مواجهة حركة شعبية غاضبة، أو، على الأقل، في موقع المُدان أو المتهم، لدى كل الذين التفّوا من حوله. وتأثروا بعلمه الجم الواسع، الذي أحاط بالمذاهب كلها. وببراءة مقاصده، وخلوص نيته. وفوق كل هذا، بالمثل الساطع الذي جاء به من خارج كل ما هو جارٍ ومألوف. حين تعامل معهم دون تمييز، وبوصفهم جميعاً مسلمين. الأمر الذي تقبّلوه قبولاً حسناً، كما عرفنا. ولم يكن يحمل، بالنسبة إليهم، أي سوء.

لكل هذا، فقد لجأت، أي السلطة، فيما نحرز، إلى وسائل أقل فجاجة وظهوراً. مما يدخل في باب الترويع الخفي. الذي يمكن افتعاله بعشرات الوسائل. ولذلك خفي الأمر علينا، تبعاً لخفائه عمّن نأخذ عنهم.

(٧)

مهما كان، فخلال سنة ٩٥٥ هـ/١٥٤٨ م عاد إلى مسقط رأسه

«جبع»، وأقام فيها منصرفاً إلى الدرس والتصنيف. ظناً منه، فيما يبدو، ان مشكلته مع السلطة قد انتهت عند هذا الحد. وانه لم يعد لديه ما يخشاه. فقد دفعه رجال الدولة إلى الخروج من «بعلبك» دفعاً، فانقاد لهم دون عناء. دون أن يسبّب ضرراً بالغاً، أو أزمة واسعة. وعلى هذا فينبغي أن تعتبر القضية منتهية.

ولكن كل شيء يدل على أن ما حدث فيما بعد كان على العكس تماماً. أعني من جانب الدولة. التي يبدو أنها لم تكن مستعدة لنسيان ما جرى. وانها أخذت تنظر إلى الشهيد على أنه رجل خطر. أو، على الأقل، ينبغي أن ينال العقاب المناسب على ما جنته يداه في مقاييسها، ويبدو أنها فعلت كل ما يلزم لافهامه ذلك.

من هنا رأيناه ليلة الاثنين، حادي عشر صفر سنة ٩٥٦ هـ/١٥٤٩ م، في منزل تلميذه ابن العودي في «جزين»، «متخفّياً من الاعداء» (الدر المنثور: ٢/١٨٣). أي أنه لم يهنأ بالاقامة في «جبع» إلاّ مدة قصيرة جداً. ولا شك أنه، وهو الذي دلت كلماته الأخيرة دلالة واضحة على حالة من الطمأنينة، لم يكن يدري أثناء انصرافه إلى الدرس والتصنيف، بما يُحاك له. إذن، فما بدّل حالة الطمأنينة هذه، ودعاه إلى ترك «جبع» واللجوء إلى منزل تلميذه في «جزين» كان أمراً مقلقاً غير محتسب عنده. اضطره اضطراراً إلى التخفّي. لا مراء في أنه صدر عمّن كان سبب بلائه منذ «بعلبك». وان كنا لا نعرفه تحديداً. ولكنه لا يخرج في أي حال عن أعمال الملاحقة والمطاردة، التي صارت سمة حياته مذ ذاك.

لكن ها هنا أمراً ينبغي الوقوف عنده واكتشاف مغزاه. هو ان ذاك التضييق وهذه المطاردة الملحاح، من «بعلبك» إلى «جبع»، يدلان على أنهما يجريان بناءً على أوامر وتعليمات صادرة عن السلطة المركزية في «اسلامبول»، أو المحليّة في «دمشق»، وليس أدنى. وليحتفظ القارىء بهذه الملاحظة في ذهنه، لحاجتنا إليها فيما يلي من هذه السيرة.

بالمعلومة الأخيرة، وتاريخها ١١ صفر ٩٥٦ هـ/١٥٤٩ م، نغادر نهائياً الفترة المكشوفة من حياة الشهيد. لندخل بعدها في فترة غامضة جداً.

طالت تسع سنوات تقريباً. أي حتى تاريخ القبض عليه في «مكة»، في ٥ ربيع الأول ٩٦٥ هـ / ١٥٥٧ م، كما سيأتي. خلال تلك المدة كان في «جبل عامل» على الأرجح. ولكن، أين من «جبل عامل»؟ وتحت أي ظروف كان يعيش؟ هل ارتفع عنه الطلب، وعاد إلى حياته الأثيرة في الدرس والتصنيف؟ أم ظل يعاني من وطأة ملاحقة الدولة العثمانية له، الأمر الذي كان يُلجؤه إلى تبديل أماكن سكنه باستمرار، كما رأيناه يفعل في مطلع هذه الفترة؟

الجواب المفصّل عن هذه الأسئلة ضاع، مع ما ضاع من فصول كتاب (بُغية المريد). ولكن ابن العودي يورد في مقدمة كتابه المذكور عبارات ذات علاقة بما نعالجه الآن. يقول:

«وكان شيخنا المذكور، روّح الله روحه، مع ما عرفت، يتعاطى جميع مهماته بقلبه وبدنه. حتى لو لم يكن الا مهمات الواردين عليه، ومصالح الضيوف المترددين إليه. مضافاً إلى القيام بأحوال الأهل والعيال ونظام المعيشة، واتقان أسبابها. من غير وكيل ولا مساعد يقوم بها. حتى أنه ما كان يعجبه تدبير أحد في أموره. ولا يقع على خاطره ترتيب مرتّب، لقصوره عما في ضميره. ومع ذلك كله، فقد كان غالب الزمان في الخوف الموجب لإتلاف النفس، والتستّر والاختفاء الذي لا يسع الانسان معه أن يفكر في مسألة من الضروريات البديهية. ولا يُحسن أن يعلّق شيئاً يقف عليه مَن بعده، من ذوي الفطنة النبيهة. وسيأتي ان شاء الله تعالى في عدة تصانيفه ما ظهر منه في زمن الخوف، من غزارة العلوم....».

(الدر المنثور: ٢/١٥٦)

هذا الكلام يورده ابن العودي في سياق الكلام عن صفات شيخه وبيان فضائله. ولا يعني مباشرة بالحديث عن حياته والظروف التي اضطرب فيها ابان الفترة التي نعالجها. ولا شك ان تلك الاشارة المجملة إلى ما عاناه الشهيد، كان لها ما يبيّنها ويُغنيها في موضعها من أصل كتابه، قبل أن يتمزّق

ويضيع، الاّ ما استنقذه الشيخ علي، وأنزله في (الدر المنثور).

لكن تلك الاشارة، على إجمالها، مشحونة بالمعاني. تُفصح كلماتها العنيفة عن قسوة ما عاناه الشهيد «كان في غالب الزمان في الخوف الموجب لإتلاف النفس، والتستر والاختفاء». وهي، أي تلك الاشارة، تشير إلى وتتعلق بتلك الفترة الغامضة لا سواها. وهذا واضح، لا سيما إذا جمعنا بينها وبين ما سيكتبه بعد قليل، تعليقاً على الكلمات الأخيرة من مذكرات شيخه. حيث يقول: «ثم نزل به ما نزل»، بعيد سنة ٩٥٥ هـ/١٥٤٨ م. (الدر المنثور: ٢/ ١٨٢ ـ ٨٣).

ثم انها، أي تلك الاشارة أيضاً، تنص على أنه كان تحت وطأة حالة من الملاحقة الدائمة. التي ارتكست في نفسه خوفاً مقيماً. وصفه ابن العودي بتلك الكلمات القاسية الوقع «الموجب لإتلاف النفس». وأوجبت عليه أن يعيش عيشة تستّر واختفاء، تمنعه من الظهور العلني، ومن مخالطة الناس مخالطة حرّة. ويا لقسوة هذه الحياة على فقيه عاملي. كانت حياته دائماً امتداداً لحياة شعبه. عمادها التواصل اليومي والمشاركة على كافة المستويات. ومن المفهوم أن يقتضي التستّر والاختفاء تبديلاً دائماً في المسكن ومكان العيش.

توحي بعض النصوص بأن الشهيد كان، لمدة ما على الأقل من هاتيك السنوات التسع، موضع اهتمام محيطه، وأكاد أقول شغله الشاغل. يتعاون الجميع على تضليل طالبه وافشال قصده. من ذلك أنه عندما كان يأتي عليه الطلب، كان ينبري من يُجيب: «قد سافر عنّا منذ مدة» (أمل الآمل: ١/ ٣٢). ولست أكتم عن القارىء أنني، وأنا أتأمل في هذه النقطة، شعرت بغصّة. لقد رأيت فيها وجه «جبل عامل» الانسان والكيان. أرض العلماء الفقراء والناس الطيبين. والنسيج الرائع الذي لحمته وسُداه الانسان والفقيه. ولا سلطة مما عرفه الناس في ذلك الأوان، إلاّ قمعيّة تفرض نفسها فرضاً بقوة القمع، لتبقى أبداً شيئاً هامشياً لا علاقة له بضمائر الناس. ويتقّونها بما ملكت أيديهم.

ولا يفوتنا ان نلاحظ بهذه المناسبة، انه عندما ينجح الشهيد في

التخفي تسع سنوات، على الرغم من الطلب العنيد. فهذه شهادة لـ «جبع» وأهلها، ولجوار «جبع» وأهله، بما بذلوه متكافلين متضامنين في سبيل حماية شيخهم. مما ضاعت تفصيلاته، وبقي جميل ذكره. وشهادة للشهيد نفسه، بما كان به من حب وولاء عند كافة الناس، تصغر عندها أعظم العروش والتيجان.

ومع ذلك، وتحت الخوف والتستّر والتخفي وما تُلزم به من تنقّل دائم، فانه في هذه الفترة، ويا للعجب، وضع عامة مؤلفاته. التي بلغ حفيده الشيخ علي في تعدادها الستين مؤلفاً. ما بين كتاب كبير يبلغ السبعة مجلدات إلى رسالة صغيرة (الدر المنثور: ٢/ ١٨٤ ـ ٨٩). **منها ما اعتُبر، بحسب موضوعه أو منهجه، تجديداً على المكتبة الشيعية. مثل كتابه الطائر الصيت (مسالك الافهام) وهو أكبر كتبه حجماً. و (الدراية) وهو أول كتاب شيعي في علم مصطلح الحديث. و (الروضة البهيّة) الذي ما يزال حتى اليوم من أمهات كتب الدراسة في الحوزات الدينية.** ونجد ثبتاً وافياً بمؤلفاته في المصدر السابق، كما لا يخلو مصدر من المصادر الأساسية التي سنضع ثبتاً بها في ختام هذه السيرة من ذكر مؤلفات له.

وواضح ان نمط حياته في السنوات الثمان أو التسع الأخيرة من عمره، وعزلته عن الناس بسبب اضطراره إلى التخفّي، وانقطاعه عن الاسفار للسبب نفسه، قد منحته فرصة الانكباب على التصنيف، فاهتبلها على خير وجه. وبذلك أضاف إلى المكتبة الشيعية مجموعة من الكتب الممتازة المتنوعة الموضوعات. وخصوصاً كتابه (مسالك الأفهام)، الذي اعتبر في أوانه تطويراً في الكتابة الفقهية الشيعية. وذلك هو سر ما لقيه من انتشار وذيوع.

والظاهر ان حياته مضت على هذه الوتيرة، منذ قبيل ١١ صفر ٩٥٦ هـ / ١٥٤٩ م، ذلك اليوم الذي أرّخ له تلميذه ابن العودي تاريخاً دقيقاً باليوم واسم البلد، كما ذكرنا آنفاً. حتى وقت ما من السنة ٩٦٤ هـ / ١٥٥٦ م. مكبّاً على التأليف والتصنيف. يشهد لذلك الانكباب العدد الجم من المؤلفات التي صدرت عنه في تلك الفترة.

لكن يظهر أيضاً أنه في بداية الفترة على الأقل كان محاطاً ببعض

تلاميذه. ففي يوم الثلاثاء ١٤ رجب ٩٥٧ هـ/ ١٥٥٠ م صدرت عنه اجازة لتلميذه الشيخ ابراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي (بحار الأنوار: ١٠٨/ ١٣٧ ـ ٣٨) ثم يوم الخميس خاتمة شهر جمادى الأولى ٩٥٨ هـ/ ١٥٥١ م صدرت اجازة أوسع لتلميذه السيد علي الصائغ (نفسه/ ١٣٩ ـ ٤٢). وهذه آخر اجازة نعرفها صدرت عنه. كما يظهر انه لم يتجدّد لديه تلاميذ خلال الفترة نفسها. فكل الذين نعرفهم منهم، ممن احصاهم حفيده الشيخ علي في فصل خاص من (الدر المنثور: ٢/ ١٩١ ـ ٩٨)، تحت عنوان «في ذكر أصحابه وفضلاء تلامذته الذين قرأوا عليه وترددوا إليه وأخذوا عنه»، وهو الفصل الثالث من الكتاب، هم جميعاً ممن تأسست علاقتهم به في الفترة السابقة. وفي هذه الملاحظة مؤشر واضح إلى انهيار حركة الدراسة في «جبع» خصوصاً، وفي «جبل عامل» عموماً، بسبب الظروف السياسية المعلومة. وخصوصاً بسبب التضييق الشديد، عبر التضييق على شيخ تلك الحركة، الشيخ زين الدين نفسه. بل ان تلاميذه القدماء أخذوا ينأون عنه، لأن ضرورة التخفّي لا تتناسب مع كثرة التردداد عليه. فتلميذه المقرّب وكاتب سيرته ابن العودي هاجر إلى «إيران» نهائياً بتاريخ العاشر من ذي الحجة ٩٦٢ هـ/ ١٥٥٤ م (روضات الجنات: ٣/ ٣٥٩). وكذلك فعل تلميذه الآخر وابن أستاذه الشيخ ابراهيم بن علي الميسي (الهجرة العاملية إلى إيران/ ٢٣١ ـ ٣٢). أما أول تلاميذه ورفيق أسفاره الشيخ حسين بن عبد الصمد، فقد ظل مقيماً في «بعلبك»، بعد أن تركها شيخه، في وضع أشبه بالمنفي. كما سيأتي في سيرة ولده الشيخ بهاء الدين، التي سنختم بها الكتاب.

(٨)

في وقت ما، من السنة ٩٦٤ هـ/١٥٥٦ م على الأرجح، ترك «جبل عامل» قاصداً حج بيت الله الحرام. وهو قرار يتضمّن التخلّي بإرادته عن الحماية التي أثبت الناس من حوله أنهم قادرون، بإخلاصهم وتكاتفهم، على تقديمها له. ولقد كان هذا القرار أشبه بتخلّي مقاتل في ساحة الوغى طوعياً

عن الحصن الحصين الذي يحميه. ليخرج مكشوفاً تماماً لأعين الأعداء المترقبين وشفارهم المسنونة.

والسؤال الذي يبدهُ المتأمل هنا: لماذا فعل ذلك، وهو يدرك المخاطر التي ينطوي عليها خروجه من «جبل عامل»؟

أقدم المصادرالتي عالجت القضيّة يقول، ان قاضي «صيدا»، وكان «جبل عامل» في نطاق سلطته، أرسل إلى «جبع» مَن يطلبه «فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى الحج. وكان قد حجّ مراراً، ولكنه قصد الاختباء» (أمل الآمل: ١/ ٩٠). وربما كان أصل الواقعة صحيحاً. وعلى كل حال، لا سبب عندنا للشك في صحتها. ولكننا نشك في أنها كانت السبب التام. آخذين في الاعتبار أن الطلب عليه وحياة التخفي لم تنفكّ عنه طوال السنوات الثمان الماضيات. أعني ان طلب قاضي «صيدا» لم يكن بذلك الأمر الجديد عليه، لكي يهزّه ويُفقده طوره والتروّي. بل نرجح ان تلك الخطوة منه كانت حصيلة أسباب عدة تراكمت، تتصل بنمط حياته في السنوات الأخيرة. فلعله ملّ حياة التخفي والاستتار تحت القلق المقيم. وهو الرجل الذي عرفناه دائماً حراً طليقاً، أليف حركة وأسفار. وبهذه الوسيلة بنى علاقات شخصية واسعة وحميمة، امتدت من «القاهرة» إلى «اسلامبول». ثم لا شك ان انفضاض عامة تلاميذه من حوله، وانهيار حركة الدراسة التي كان هو مركزها، قد جعل الحياة تبدو له فاترة بليدة لا روح فيها ولا أنيس. فضلاً عن ان التوق إلى الحج هو توق طبيعي من مثله، وجد فيه أمثاله من الرجال الربانيين أمناً وطمأنينة وثلجاً. فبهذا كله يبدو لنا طلب قاضي «صيدا» له بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير، كما يقولون. «فسافر في محمل مغطي» (نفسه)، إمعاناً في التخفي، وتضليلاً لأعين السلطة.

لا صحة على الاطلاق للرواية التي تقول، ان الرجل نفسه الذي ذهب في طلب الشيخ بتكليف من قاضي «صيدا»، طارده بعد سفره حتى أدركه في بعض الطريق إلى «مكة». فقال له الشيخ: «تكون معي حتى نحج بيت الله، ثم أفعل ما تريد. فرضي بذلك. فلما فرغ من الحج سافر به إلى بلاد الروم». ومصدر الرواية هو (أمل الآمل: ١/ ٩١). وفي رأينا أنها تعكس

النقولات الشعبية عن الحادثة، كما شاعت في «جبل عامل» في آنها، وحفظها الناس، ثم أتى الشيخ الحر بعد مائة وثلاثين سنة فسجّلها. والكلام نفسه نقوله حول بقية الرواية، الذي يدور حول كيفية قتله. وسنعالجه في موضعه.

ذلك اننا نملك دليلاً قاطعاً على أنه استقر في «مكة» حرّاً فترة غير قصيرة. قضى أثناءها مناسك حجّه. وخلال اقامته التقى بعلي بن هلال الجزائري. وهو فقيه عراقي كبير. عرف «جبل عامل» وفقهاءه جيداً، إذ أقام مدة طويلة في «كرك نوح». وبعد أن قضى الاثنان مناسك حجهما تلقى ابن هلال اجازة من الشيخ زين الدين، تاريخها ١٤ ذي الحجة ٩٦٤ هـ / ١٩ كانون الثاني ١٥٥٦ م. ما يزال نصها محفوظاً في (بحار الأنوار: ١٠٨/ ١٤٣ ـ ٤٥).

ما يهمنا الآن من هذه الاجازة هو قول الشهيد فيها: «واتفق الاجتماع به (أي بالشيخ ابن هلال) والتشرف بصحبته في مكة المكرمة. وجرى في خلال المجاورة ومجالس المذاكرة وزمن المصاحبة، جملة من المباحث العلمية» فهذا نص لا ينقصه الوضوح على أن الاثنين قد اصطحبا لمدة غير قصيرة. **بحيث صحّ من الشهيد ان يقول «خلال المجاورة»** و «زمن المصاحبة». فضلاً عن أنه كان فيها «مجالس مذاكرة» شأن فقيهين كبيرين يلتقيان. وما هذا فعل أسير، أو مَن هو بالأسير أشبه، طبقاً لرواية (أمل الآمل) التي ننقدها.

ثم ان الشيخ يوسف البحراني ينقل في (لؤلؤة البحرين / ٣٤) رواية معارضة لرواية الحر العاملي. يرفع سندها إلى بهاء الدين العاملي (ت: ١٠٣٠ هـ / ١٦٢١ م). وهذا اضبط من الحر العاملي في هذه الشؤون بكثير. فضلاً عن أنه ابن الشيخ حسين بن عبد الصمد الجباعي، أول تلاميذ الشهيد، وأخصهم به، ورفيق أسفاره. ومن هنا فانه مصدر لا يمكن تجاهل قيمته لأخبار شيخه. ومن المفهوم أن يأخذ الابن مما عند أبيه في هذا الشأن الذي حرّك الضمائر وهزّ النفوس. بالاضافة إلى ان بهاء الدين كان في حوالى الثالثة عشرة من العمر في ذلك الأوان. وهي سن تسمح بتلقي الأخبار وروايتها.

تقول الرواية:

«قُبض شيخنا الشهيد، طاب ثراه، بمكة المشرّفة. بأمر السلطان سليم (كذا) ملك الروم. في خامس شهر ربيع الأول سنة خمس وستين وتسعمائة. وكان القبض عليه في المسجد الحرام بعد فراغه من صلاة العصر....».

فهذا خبر لا يشك قارئه ان راويه، أعني بهاء الدين، قد أخذه عن عليم خبير، شاهد عيان أو من هو بدرجته. وذلك لما انطوى عليه من تفصيلات دقيقة، تتعلق بزمان القبض على الشهيد ومكانه. لا سيما، بالنسبة لما نعالجه الآن، انه يؤرخ للحادثة بالخامس من شهر ربيع الأول. أي بعد انقضاء موسم الحج بثلاثة أشهر إلا قليلاً.

نذكر أيضاً في سياق نقدنا لرواية الحر العاملي وضربها بالروايات المعارضة، نصاً ينقله الشيخ علي في (الدر المنثور: ٢/ ١٩٠) عن خط السيد علي الصائغ. وهذا من تلاميذ الشهيد المقرّبين، وصهره على ابنته. يقول فيه: «وأُسر، يعني الشهيد، وهو طائف حول البيت».

فهذه أدلة متضافرة متآزرة، تقول ان الشيخ زين الدين قد وصل إلى «مكة» آمناً، وقضى مناسك حجه، وأقام فيها بعدُ زمناً. إلى ان قبض عليه رجال السلطة بتاريخ ٥ ربيع الأول ٩٦٥ هـ/ ٢٦ كانون الثاني ١٥٥٨ م. فمن هنا قلنا ان لا صحة على الاطلاق لرواية (أمل الآمل) السالفة الايراد.

ثم ان في رواية الصائغ نفسها ملمح يغرينا بالعودة بالكلام إلى سبب مغادرة الشيخ وطنه. هي قوله، من كلمات يتفجّع فيها على شيخه، تابعة لما اقتبسناه أعلاه، بأنه «مهاجر إلى الله سبحانه وتعالى» يعني حينما أُخذ. نجده، أي هذا الملمح، في قوله «مهاجر». والهجرة تعني ترك الوطن نهائياً. مما يتركنا نعتقد أن الصائغ كان عارفاً بنيّة شيخه ومقصده، بحيث استعمل تلك الكلمة لا غير. فإذا جمعنا بين هذه الاشارة وبين أخرى وردت في إجازة الشيخ لابن هلال الجزائري، ذكر فيها المجاورة «خلال المجاورة». ثم أضفنا إليهما بقاءه في «مكة» أشهراً بعد انقضاء موسم الحج.

نصل بسهولة إلى الاستنتاج بأن قصده حينما ترك وطنه لم يكن متعلقاً بأداء مناسك الحج فقط. بل انه كان يزمع قضاء ما بقي من عمره مجاوراً للمسجد الحرام. وهذا أمر مفهوم جداً بالنظر إلى ما قاساه من تضييق وانقطاع عن الناس. بحيث أن حاله في وطنه كان أسوأ من حال الغريب. وعجيب على كل حال أن يكون على نية العودة، بما تنطوي عليه من مخاطر واضحة.

استناداً إلى بقية رواية الشيخ بهاء الدين، فان الشهيد «أخرجوه ـ أي من المسجد الحرام ـ إلى بعض دور مكة. وبقي محبوساً هناك شهراً وعشرة أيام». وذلك، فيما يبدو، بغية استئمار السلطة المركزية في «اسلامبول» عما عليهم أن يفعلوا به. مما يمكن أن يُفهم منه، ان الذين تولوا القبض عليه لم **يكن لديهم تعليمات محدّدة في هذا الشأن. وذلك بسبب الفاصل الزماني الطويل بين بدء طلبه وبين أخذه. وقد علمنا أنه امتد على ما يزيد قليلاً على الثماني سنوات. أو، وربما، بسبب ملابسات القبض عليه في البلد الحرام. الذي جعله الله مثابة للناس وأمناً. ومَن دخله كان آمناً. وما ينطوي عليه من مخالفة صريحة لبعض أحكام الحَرَم. وهذا عامل لم يكن منظوراً حين صدور الأمر الأول بطلبه. مما اقتضى استئمار السلطة.**

مهما يكن، واستناداً إلى الرواية نفسها، فانهم بعد أربعين يوماً من الحبس في «مكة»، «ساروا به على طريق البحر إلى قسطنطينية». وما ندري ما معنى هذا بالضبط. هل نقلوه بحراً، من أحد موانىء غرب «شبه الجزيرة» على «البحر الأحمر»؟ وهو فهم يتنافى مع قول الرواية «ساروا به على. . . .». فلو كانت تريد هذا المعنى، لكان ينبغي أن تقول: «وساروا به في. . .». فضلاً عن أنه يبدو غير منسجم. فلماذا ينقلونه بحراً، وإلى أين؟ أم أنهم ساروا به على الطريق الساحلي، بموازاة الساحل الغربي للبحر باتجاه الشمال؟ وهو من طرق القوافل المعروفة. وهذا هو الأقرب. وعلى كل حال، فان تسجيل هذه التفاصيل الدقيقة، يدل على أنه كان هناك عين تراقب ملهوفة من بعيد ما يجري. يبعثها الإشفاق والجزع على مصير شيخ شيوخ «جبل عامل» وهو يُسار به أسيراً إلى مصير مجهول. ويمنعها العجز عن عمل شيء لانقاذه.

عند هذا الحد من تسلسل الأحداث في سيرة الشيخ، تنقطع المصادر التي بين أيدينا عن ذكر أي تفاصيل. وذلك لأسباب واضحة، فقد انقطعت هي الأخرى عن المصادر التي تستقي منها معلوماتها، بعد أن صار أمر الشيخ إلى أعلى مراكز السلطة في الدولة. حيث يؤخذ القرار، وربما يُنفّذ، ضمن الأجهزة. ولا يندّ للمراقب العادي منه إلاّ ما تقرّر إعلانه.

ومن المفيد أن نلاحظ بهذه المناسبة أنه، على عكس المعهود في سير الرجال المعارف، فان معلوماتنا في هذه السيرة انحدرت كمّاً ونوعاً، وثاقة وغنًى، مع تقدمنا في عمارة السيرة. فقد بدأنا بمعلومات موثوقة ومفصّلة مع ما كتبه الشهيد عن نفسه. ثم انحدرنا إلى معلومات موثوقة ولكنها مجملة، مع ما كتبه ابن العودي عن شيخه. ثم إلى نُتف متفرقة نتصيدها من **ملاحظات وتسجيلات مما تركه تلاميذه وعارفوه. وابتداءً من هذه المرحلة، التي بدأت بسوقه من «مكة»، انقطعنا تماماً أو نكاد عن أي مصدر موثوق تطمئن إليه النفس، يقول لنا ما جرى عليه، وإلى مَ آل أمره. اللهم إلاّ عن** مصدرين اثنين، هما هذه المرة فارسيان. سنعرفهما وسنفيد منهما بعد قليل.

جليّ ان هذا الوضع شاذ. عادةً تكون العلاقة طردية بين غنى المعلومات عن المرء، وبين ارتفاع مكانته واتساع شهرته. بحيث تكون المعلومات عن المعارف نزرة مضطربة عند ابتداء أمرهم، حين يكونون من غمار الناس. ثم تتسع وتغنى بعد أن يصبحوا محط الأنظار وملء الأسماع. لأنهم حين يكونون من الغمار لا تتوفر الأسباب لتسجيل أخبارهم. ومَن ذا الذي يكترث لأخبار امرىء من عُرُض الناس. أما فيما بعد، حين تأتي الشهرة وارتفاع المكانة، فالأمر يغدو على العكس تماماً.

وليس مما يحتاج لكبير إعمال نظر، ان نقرّر ان السبب فيما وصفناه من ذلك الشذوذ عن القاعدة، يرجع إلى الوضع السياسي الصعب، الذي اضطرب فيه بطل هذه السيرة خصوصاً، واضطرب فيه وطنه «جبل عامل» عموماً. فقطعه عن الناس. وقطع الناس عنه. قطعاً وصفنا ما يخص هذه السيرة منه. وصل إلى غايته وأعلى أشكاله منذ لحظة سوقه مخفوراً من البلد الحرام. حيث مذ ذاك انقطعنا عنه، وانقطعت عنا أخباره. فلم نعد نعرف عنه ما تطمئن النفس إلى صدقه.

من ذلك رواية تقول، ان الرجل المكلّف بسوقه سافر معه إلى بلاد الروم. فلما وصل إليها رآه رجل، فسأله عن الشيخ، فقال: رجل من علماء الشيعة الامامية، أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أو ما تخاف أن يخبر السلطان بأنك قد قصّرت في خدمته وآذيته، وله هناك أصحاب يساعدونه، فيكون سبباً لهلاكك. بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر. وكان هناك جماعة من التركمان. فرأوا في تلك الليلة أنواراً تنزل من السماء وتصعد. فدفنوه هناك، وبنوا عليه قبّة. وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان، فأنكر عليه، وقال: أمرتك أن تأتيني به حيّاً فقتلته؟! وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل، فقتله السلطان (أمل الآمل: ١/ ٩١).

هذه قصة لا يمكن أن تكون قد حدثت. ذات ظروف وشروط لا يمكن أن يصل إلينا من عناصرها شيء. تبدو عليها آثار الصنعة جلية واضحة لا ريب فيها.

من ذا الذي يجروء على مخالفة أوامر السلطان، فيبادر من عند نفسه إلى قتل الشيخ لذلك السبب الواهي؟ ثم لماذا تفترض القصة أن السلطان سيولي مسألة عدم التقصير بخدمة الشيخ ذلك الاهتمام، بحيث يخشى الرجل المكلف بسوقه عقباها؟ وكأن الشيخ كان في نزهة، وكان على الرجل أن يفعل كل ما يلزم لراحته وسروره. ولم يكن مسوقاً سوقاً تلك المسافة الهائلة من «مكة» إلى «اسلامبول»، نحو شر مؤكد. ثم من الذي شهد ذلك الحوار لينقله بتفاصيله الدقيقة؟ والمفروض، حسب القصة، ان اثنان من أبطالها قُتلا، والثالث شخص عادي مجهول، من أهل «الأناضول». فوصوله إلينا يبعث على أكبر الارتياب.

المغزى الوحيد المؤكد من القصة، أنها تُبرىء ساحة «اسلامبول» من جريمة قتل الشيخ، وتضعها في عنق شخص مجهول لا شأن له، نتيجة ملابسات تافهة غير مقصودة. ومن هنا نجد سبباً قوياً لاتهام «اسلامبول» نفسها، أو صنائعها المحليين، بأنهم هم الذين صنعوا القصة وأذاعوها. بحيث بدت السلطة العثمانية بريئة من الجريمة، بل وغاضبة، بحيث تقتص

من القاتل بقتله. ويبدو أن الحيلة انطلت، والقصة ذاعت وانتشرت. خصوصاً وأنها انطوت على عامل تعويض وارضاء، يمس شغاف جمهور الشيخ خصوصاً وعارفي فضله. هو حكاية التركمان الذين رأوا أنواراً تهبط وتصعد من السماء على جثة الشيخ المرمية في الفلاة. فدفنوه في مكانه، وبنوا عليه قبة. (تأمل: تركمان رعاة رحّل، يعيشون في الخيام، يبنون قبة!!) وهذا الملمح بمجمله يجعلنا نعتقد أن القصة لم تكن من عمل هواة، بل محترفين متمرسين.

بالبحث والتتبع تبيّن لنا أن مصدر الرواية هو حصراً (أمل الآمل)، وعنه تنقل كافة المصادر الأخرى. سجلها الحر العاملي بعد مائة وثلاثين سنة على مقتل الشهيد. وهو أخذها، ولا شك، من النقولات الشفوية التي كانت متداولة في «جبل عامل» كما هو دأبه. وهذا يدل على مبلغ ذيوعها وانتشارها بين الناس. فقصة تعيش هذا العمر الطويل، لا بد أنها كانت على حظ كبير من الذيوع والانتشار في أوانها. ويدل ضمناً على ما لقيته من قبول لدى الناس. فالذاكرة الشعبية لا تحفظ إلّا ما تقبله. وإذا جمعنا بين ما توصّلنا إليه آنفاً، حيث قررنا أن المتهم الوحيد، وكذلك المستفيد الوحيد، من نشر الرواية هو السلطة العثمانية، وبين ما نلاحظه هنا، فاننا نستدل على مبلغ اهتمام تلك السلطة بنشر الرواية.

ولا شك أن السلطة العثمانية في تعاملها غير العادي، هذا، مع القضية، وهي التي لم تجد نفسها ملزمة بتقديم أي تبرير لأفظع ما ارتكبته، خصوصاً في أيام جبروتها وسطوتها، ـ لا شك أنه كان لديها سبب قوي يدعوها لمحاولة تغطية الجريمة. وما ذاك إلّا ما كان للشيخ من صيت حسن، ومكانة عالية، وصلات طيبة، من «القاهرة» إلى «اسلامبول». ولم يصدر عنه خلال حياته ما يمكن أن يؤاخذ عليه صراحة. وخصوصاً أنه لم يتورط في أي نشاط سياسي مباشر، كما فعل سلفه ابن مكي. بل عمل دائماً بوصفه فقيهاً صرفاً: دراسة وتدريس، وفتوى وتصنيف. ومن هنا فان قتله كان عملاً لا مبرر له اطلاقاً. ولا يمكن لجهة لديها الحد الأدنى من الاحترام لمصداقيتها أن تتحمل وزره، أو تعلن مسؤوليتها عنه، صراحة وعلناً.

لا سيما إذا أخذنا باعتبارنا ملابسات القبض عليه في المسجد الحرام والبلد الحرام. وهو عمل محرم بإجماع المسلمين.

في مقابل تلك القصة الهزيلة، نجد سيلاً من الروايات القوية المعارضة، تنص على ان الشيخ قُتل في «اسلامبول».

منها شهادة تلميذه الشيخ حسين عبد الصمد، في جوابه على مسائل الحسن بن شدقم في «مكة» بتاريخ ١٨ ذي الحجة ٩٨٣ هـ / ١٩ آذار ١٥٧٦ م. وفيها ينص على أن شيخه قتل في «اسلامبول» (الدر المنثور: ٢/ ١٩٠ ها.) وكذلك شهادة الرجالي الشهير المبر مصطفى التفريشي في (الرجال)، التي ينقل نصها الحر العاملي في (أمل الآمل: ١/ ٨٥ ـ ٨٦). **وأيضاً شهادة بهاء الدين العاملي، التي ينقلها البحراني في (لؤلؤة البحرين/ ٣٤). ثم شهادة محمد بن خاتون في شرحه على (أربعون حديثاً) للشيخ بهاء الدين (روضات الجنات: ٣/ ٣٨٠). وكل هؤلاء من العلماء المعروفين بالدقة وحسن الاطلاع. مما يدل على ان التخريج العثماني الرسمي للجريمة لم ينطل على هذه النخبة الممتازة. رغم الزخرف الذي قدمت فيه القصة بدهاء كبير،** ورغم الاهتمام الرسمي الكبير بنشرها واذاعتها كما شرحنا آنفاً.

نذكر أيضاً في هذا السياق، المصدران الفارسيان اللذان وعدنا بالافادة منهما في هذه السيرة. وهما (عالم آراي عباسي / حوادث سنة ٩٦٥) لاسكندر بيك تركمان، و (أحسن التواريخ / ٤٠٦) لحسن روملو. وهما مصدران أساسيان عن الحركة والفترة الصفوية في «إيران»، حتى نهاية حكم الشاه عباس الأول المعروف بالكبير (ت: ١٠٣٨ هـ / ١٦٢٩ م). ومؤلفاهما كانا المؤرخان الرسميان للبلاط الصفوي. أي أنهما كانا على صلة مباشرة بدوائر البلاط. وعلى اطلاع على المعلومات التي ترد إلى أجهزة الدولة. فهما إذن يطلان بنا على الحادثة من زاوية جديدة، تختلف تماماً عن المصادر التي تعاملنا معها حتى الآن في هذا الشأن. أي عن الانطباع الشعبي، الذي سجله الحر العاملي، وقلنا ان مصدره الحقيقي أجهزة السلطة العثمانية. وعن معلومات الفقهاء من تلاميذ الشهيد وعارفيه.

ذانك المصدران ينصان أيضاً على أن الشيخ قُتل في «اسلامبول»، بأمرٍ من أعلى مراكز السلطة العثمانية. مع اضافة هامة لدى حسن روملو، تقول ان الذي أمر بسوق الشيخ من «مكة»، هو الصدر الأعظم رستم باشا (٩٦٢ ـ ٩٦٨ هـ / ١٥٥٤ ـ ١٥٦٠ م). وانه بعد وصوله عرض قضيته على السلطان سليمان الأول، المعروف بالقانوني (٩٢٦ ـ ٩٧٤ هـ / ١٥١٩ ـ ١٥٦٦ م) فأمر بقتله. وترد الاشارة أيضاً إلى مسؤولية رستم باشا، وان بصورة مشوشة، لدى المحدّث النوري في (مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٢٨).

وكذلك نجد اضافة مماثلة، من حيث الأهمية، لدى المنشي، تؤرخ لقتل الشهيد بدقة «يوم الخميس، في العشر الأوسط من رجب، من السنة المذكورة» أي سنة ٩٦٥ هـ / ١٥٥٨ م. وهذا التأريخ يتقاطع، بفارق يوم واحد، مع شهادة للسيد علي الصائغ تقول: «استشهد يوم الجمعة في رجب» (الدر المنثور: ٢/ ١٩٠).

نلاحظ ان هذه المعلومات تحمل نكهة مميزة، بالقياس إلى شهادات أولئك الفقهاء الأربعة. تبدو في تحديد المسؤول المباشر عن جريمة قتل الشيخ، وفي التاريخ الدقيق لقتله. ومن الواضح أنه يصعب على الناس العاديين أن يحصلوا عليها. لذلك فاننا نعتقد أن مصدرها أجهزة الدولة الصفوية. ومنها تسرّبت وانتشرت، بحيث أتيح للنوري والصائغ أن يطلعوا عليها ويسجلوها.

نخلص من كل هذه المراجعة النقدية للأخبار المتعلقة بسيرة الشيخ، منذ أن غادر «جبل عامل» نهائياً، إلى أنه بعد أن أدى مناسك الحج، أقام في «مكة» مجاوراً. إلى أن قبض عليه رجال الدولة بتاريخ ٥ ربيع الأول ٩٦٥ هـ / ٢٦ كانون الثاني ١٥٥٨ م. وبعد أن حُبس في بيت من بيوتها مدة أربعين يوماً، سيق مخفوراً إلى «اسلامبول»، حيث قُتل يوم الخميس أواسط شهر رجب ٩٦٥.

كان لقتل الشيخ زين الدين رنّة حزن هائلة في «إيران» و «جبل عامل». ومن آثار التجاوب الايراني مع الفاجعة، ان الشيخ هو الفقيه العاملي الوحيد الذي تُفسح له كتب التاريخ الإيراني الرسمية مكاناً مناسباً على صفحاتها،

دون أن يكون قد دخل «إيران». وهذا دليل على حضوره المعنوي الكبير هناك. وإذا أخذنا في الاعتبار، أن ذكره فيها قد أتى دائماً بمناسبة مقتله، دل ذلك على سرعة وعنف اندياح الخبر. بحيث أنه لا بد لنا من أن نفهم أن عمل المؤرخ هو استجابة للموقف ورد الفعل الشعبي والرسمي معاً.

أما في «جبل عامل» فقد جاءت الاستجابة أكثر بساطة وصدقاً، كما هو شأن الاستجابة الشعبية الخالصة دائماً. الجرح الجديد وقع على جرح قديم فنكأه، مما جعل الشعور بالألم مضاعفاً. ففاجعة الشيخ زين الدين أحيت في الذاكرة، التي لم تنسَ، فاجعة الشيخ محمد بن مكي الجزيني، صانع نهضة «جبل عامل» وباني أمجاده. الذي درج الناس على اطلاق لقب (الشهيد) على الاطلاق عليه. **فلما وقعت واقعة قتل زين الدين لقبه الناس للتمييز بـ (الشهيد الثاني). فبات لزاماً تمييز سلفه، فسُمي بـ (الشهيد الأول). وحتى اليوم لا تكاد تجد في «جبل عامل»، بل ربما في كل العالم الشيعي،** من لا يعرف الشهيدين بلقبيهما التراتبيين. حتى من بين الذين لا يعرفونهما بالاسم.

وعلى كثرة الشهداء بين الفقهاء الشيعة، فان اللقب، بصيغته التراتبية، كأنما وقف عندهما. وقد وجد بعُد مَن رأى أن من بين الفقهاء الذين ماتوا ميتة نضالية، مَن يستحق أن يُمنح لقب الشهيد الثالث. كالشيخ علي بن عبد العالي الكركي، والقاضي نور الله التستري، والسيد محمد باقر الصدر في عصرنا هذا. ولكن القبول العام والانتشار لم يحصل إلا للشهيدين. على الرغم من أن منحهما اللقب قد حصل عفواً، ودون قرار من أحد. وان من بين الفقهاء الثلاثة المذكورين مَن يستحقه بكامل الجدارة، أخص السيد الصدر، لميتته النضاليّة المدوية.

(٩)

ان سيرة الشهيد الثاني في المرحلة الأخيرة، أي منذ أوائل سنة ٩٥٦ هـ/١٥٤٩ م، منذ ابتداء فترة التخفّي والطلب عليه من الدولة، حتى شهادته، تطرح سؤالاً كبيراً:

لماذا لا حقته الدولة العثمانية تلك الملاحقة العنيدة، التي لم تفترّ،

طوال هاتيك السنوات؟ ما هو الجرم الذي جناه، حتى من وجهة نظر الدولة، بحيث استحق ما أنزلته به؟ وهو الذي لم يُسجّل عليه اطلاقاً أي موقف عدائي منها ومن سياستها. بل رأيناه يبني علاقات جيدة وإيجابية مع فقهاء من كافة المذاهب. مقدمة لزيارة العاصمة العثمانية. حيث لقي تقديراً وقبولاً تامين.

الحر العاملي في (أمل الآمل: ١/ ٩٠) يقول:

«ان سبب قتله، على ما سمعت من بعض المشايخ، ورأيته بخط بعضهم، انه ترافع إليه رجلان. فحكم لأحدهما على الآخر. فغضب المحكوم عليه، وذهب إلى قاضي «صيدا»، واسمه «معروف (.......) فأرسل القاضي إلى «جبع» مَن يطلبه (.......) فقال له بعض أهل البلد، قد سافر عنا منذ مدة. فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى الحج (.......) فسافر في محمل مغطى وكتب قاضي صيدا إلى سلطان الروم، أنه قد وُجد ببلاد الشام رجل مبتدع خارج عن المذاهب الأربعة. فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ...» الخ.

ومن هنا بدأ مسلسل ملاحقته حتى القبض عليه في «مكة»، وسوقه إلى «اسلامبول» وقتله، على ما فصّلناه آنفاً.

يصرّح الحر بأنه أخذ الرواية عن نقولات شفوية وتسجيلات، ينسبها إلى «بعض المشايخ» دون أن يحدّد. ولا سبب عندنا لنفي ما تذكره من وقائع. ولكننا نرى أنها قاصرة عما تحاول تفسيره، كما فهم راويها، أعني الحر نفسه. ذلك أنها تتجاهل كل ما جرى قبلُ على الشيخ من ملاحقة وتخفّي. مما بسطنا القول فيه آنفاً، اعتماداً على روايات مؤكدة.

إذن، فالأولى والأصح أن نقول، ان ما ترويه من وقائع، خصوصاً الوقائع الأولى حتى سفر الشيخ، لم تكن السبب الأول والتام الذي حرّك الدولة فلاحقته وقتلته. وانما واحداً من جملة أسباب وحوافز من مسلسل طويل، جرى على مدى سنوات، على غير وتيرة واحدة. بل كان ينشط تارة ويفترّ أخرى، تبعاً للمثيرات من مثل الواقعة التي تحكيها الرواية.

أما حسن روملو في (أحسن التواريخ / ٤٠٦) فيعرض سبباً مختلفاً تماماً. هو أنه قيل «لرستم باشا، الوزير الأعظم للسلطان، ان الشيخ زين الدين ادعى الاجتهاد. وان عدداً كبيراً من علماء الشيعة يأتون إليه، لمطالعة كتب الاماميّة. فأرسل رستم باشا»...الخ. ولقد عرفنا ان روملو، بوصفه المؤرخ الرسمي للبلاط الصفوي في الوقت الذي قُتل فيه الشهيد، كان على اطلاع على ما يرد إلى أجهزة الدولة من معلومات. وهذا ما يعطي تحليله قيمة خاصة.

يعرض روملو، في نصه هذا، سببين متوازيين:

الأول: أنه ادعى الاجتهاد.

الثاني: ان عدداً كبيراً من علماء الشيعة يأتون إليه لمطالعة كتب الامامية.

بخصوص السبب الثاني، **فقد عرفنا ان الشهيد كان شيخ الحركة الدراسية التي تمركزت في «جبع»، في الظروف التاريخية التي وصفناها آنفاً. وكان من حوله عدد غير قليل من الطلّاب والفقهاء. ولعل هذا التجمع قد** أثار ريبة السلطة. فعملت على فرطه بانتزاع قلبه وروحه، أي بقتل الشيخ.

هذا السبب معقول. أي أنه يتناسب مع ما نعرفه من طريقة تفكير وسياسة وأسلوب حكم الدولة العثمانية. وخصوصاً مع نظرتها العدائية العنيفة للشيعة. التي عمّدتها بالدم مرات لا تحصى. وضربت على مَن كان منهم تحت سلطتها طوقاً محكماً لا يقل عن الحَجْر. في كل ميدان من ميادين النشاط الانساني، أي سياسياً واجتماعياً ومعاشياً وفكرياً. فكان مما يكمل هذا الاتجاه، ما دامت سياسة الدولة على ما ذكرناه، أن تضيق بالرجل الذي عمل على إحياء الحركة الفكرية في «جبل عامل»، بعد أن خمدت أو كادت منذ دخوله في حوزة العثمانيين. ودولة كالعثمانية حين تضيق بانسان، فلا شيء عندها له، الا أن تورده مورد الهلاك.

لكن السبب الأول يبدو لنا أقوى بكثير، سواء من حيث سنده أم من حيث متنه.

أما من حيث السند، فلأنه، خلافاً للسبب الثاني حسب روملو، نجد الاشارة إليه، بوصفه سبباً متوقّعاً لغضب الدولة، لدى ابن العودي في مكانين من (الدر المنثور: ٢/١٦٨ و ١٦٩).

في الأول بمناسبة تأريخه لاجتهاد شيخه سنة ٩٤٤ هـ/١٥٣٧ م، حيث تابع قائلاً: «إلا أنه بالغ في كتمان أمره». وقد تكررت الاشارة نفسها في الفصل الثاني من الكتاب (ص/١٨٣ ـ ٨٤). حيث أضاف هذه المرة، أنه على الرغم من الكتمان، فان أمر اجتهاده قد انتشر بين الناس في «جبل عامل» منذ سنة ٩٤٨ هـ/١٥٤١ م «حتى أراد الله إظهار ما أراد كتمانه. **وأعلى في البرية شأنه. وألقى في قلوب ذوي العلم الانقياد إليه، والتسليم لما اعتمد عليه. ودخل معه كل من له بالشريعة المطهرة تقييد، في ربقة الرجوع إليه بالتقليد**».

وفي الثانية يذكر أن شيخه التقى في «النجف الأشرف» بفقيه من تلاميذ المحقق الكركي، علي بن عبد العالي، وانه «أخذ عليه العهد عند قبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام، إلاّ ما أخبره ان كان مجتهداً. وأقسم له أنه لا يريد بذلك الا وجه الله سبحانه».

فيظهر من مجمل هذه النصوص، أنه كان معلوماً في «جبل عامل» كما في «العراق»، وكلاهما كان تحت السلطة العثمانية، ان اعلان اجتهادِ فقيه لم يكن بالأمر الهيّن المتروك لأهله وللناس. كما يظهر أيضاً أنه على الرغم من التكتم، فان اجتهاد الشيخ قد ذاع وانتشر في «جبل عامل» بين الفقهاء وعامة الناس، بحيث رجع الجميع إليه بالتقليد.

فهذا الكلام، وما فهمناه منه، يؤيد تفسير روملو لقتل الشهيد، ويقوي من سنده.

هذا لجهة السند.

أما لجهة المتن.

فان علينا أن نقول أولاً، أنه كان للسلطة، أعني العثمانية ومن قبلها المملوكية، موقفاً تاريخياً من مسألة الفقيه واجتهاده. خلاصته اعلان انغلاق

باب الاجتهاد في الفقه. وحصر مآخذ الحكم الشرعي بأئمة المذاهب الأربعة. وهو، من جهة، من أكثر القرارات إثارة للتعجب والاستغراب. ومن جهة أخرى، قرار سلطوي في منشأه كما في الغاية منه. اتخذته السلطة المملوكية في بدايات أمرها من جانب واحد. أي دون أن يشارك فيه أهل الرأي وخصوصاً فقهاء الوقت. رمت من ورائه إلى انتزاع الهامش الضيق من السلطة الأدبية التي كانت للفقهاء في الناس، إلى جانب السلطة السياسية. وانتزاع المساحة الضئيلة، التي يتحرك فيها الفقيه، مساهماً في الأمور العامة. ومن الواضح ان القرار كان بكله لحساب ومصلحة السلطة. من حيث أنه يوسّع من دائرة نفوذها. ويمنحها قدراً أكبر من حرية الحركة. دون أن تخشى رقابة جدّية ونافذة، تأخذ عليها وتؤاخذها.

والحقيقة ان هذا القرار هو من أدهى التدبيرات السلطوية، في أظلم عهودها. بحيث يجب حسبانه خطوة واسعة إلى الوراء بالمقاييس الحضارية. ومذ ذاك أخذ حجم المشاركة الشعبية في الشأن السياسي العام يتداعى ويتراجع، لحساب الاستئثار السلطوي. ومما يستحق الانتباه ان القرار الذي اتخذ منذ سبعة قرون ونصف القرن تقريباً، ما يزال نافذاً ومعمولاً به، لنفس الأسباب التي أملته.

فمن هنا نفهم علّة ضيق الدولة العثمانية من اشتهار اجتهاد فقيه شيعي، ورجوع الناس إليه بالتقليد، في الرقعة التي تحكمها. والجدير بالذكر ان الشيخ كان الفقيه الشيعي الوحيد الذي كان له هذا الشأن، على كامل الحوزة العثمانية، عراقها وشامها. فلسنا نعرف في ذلك الزمان فقيهاً آخر يعادله أو يدانيه، خصوصاً في «العراق». ومن هذه الملاحظة تدرك سبب استحلاف تلميذ الكركي له، إلاّ ما أخبره ان كان مجتهداً، على ما ذكرنا قبل قليل.

ثم علينا أن نُضيف إلى هذا الموقف التاريخي، الذي كان قد تأسّس في الماضي البعيد، وبات راسخاً في زمان البحث، حالة سياسية قد جدّت عن قريب. نلخصها، هي الأخرى، في حدثين سياسيين عظيمي الأثر، حدثا في سنوات متقاربة من بدايات القرن العاشر للهجرة / السادس عشر للميلاد. هي قيام الامبراطورية العثمانية، وامتدادها إلى «الشام» و «مصر». وقيام

الدولة الصفوية في «إيران». فاقتسما «دار الاسلام»، لم يخرج من حوزتهما الا «الهند».

ما يهمنا الآن من هذين الحدثين، ان العثمانيين اعتمدوا مبدأ الخلافة العريق مفهوماً للشرعية يستندون إليه في حكمهم. فحكموا بوصفهم خلفاءَهم أيضاً. في حين أن الصفويين اعتمدوا مبدأ ولاية الفقيه. بوصفه، أي الفقيه، نائباً عاماً عن الامام. مفهوماً مقابلاً. الأمر الذي منح الصراع السياسي العسكري الذي نشب بينهما وجهاً فكرياً، وان شئت قلت ثقافياً.

لنتصور، والحالة هذه، وفي جو الصراع المحتدم بين الفريقين، وَقْع **بروز فقيه شيعي في رقعة الدولة العثمانية، يقول، أو يقول فيه قومه، انه مجتهد جامع للشرائط، بحيث يرجعون إليه بالتقليد. إذ ذاك نفهم لماذا وكيف لم يروا من الأمر كله، إلّا أنه اختراق عدو للبنية السياسية السائدة في نطاق حكمهم. لا سيما وان هذا الفقيه لم يكن مكتفياً بنفسه. بل كان يعمل** جاهداً لتربية وإعداد عدد من الفقهاء على شاكلته. يتدارسون فكراً، هو نفسه الفكر الذي يرجع إليه الصفويون في دولتهم. بحيث لا يسع المتأمل في هذه الحقائق مجتمعة، إلّا أن يرى، إذ يستعير عيون العثمانيين، ان الأمر كان أشبه بتعبئة فكرية، ذات أبعاد سياسية.

ولنتأمل هنا في عبارة ذات مغزى خاص، يتصل بما نقوله. وردت لدى ابن العودي (الدر المنثور: ٢/١٦٨). يصف فيها أعمال شيخه، بعد عودته من مصر سنة ٩٤٤ هـ/١٥٣٧ م. قال:

«وكان قدومه إلى البلاد كرحمة نازلة، وغيوث هاطلة. أحيى بعلومه نفوساً أماتها الجهل. وازدحهم عليه أولو العلم والفضل. كأن أبواب العلم كانت مقفلة ففُتحت. وسوقه كانت كاسدة فربحت. وأشرقت أنواره على ظلمة الجهالة فاستنارت. وابتهجت قلوب أهل المعارف وأضاءت (. . . . . .) رتّب الطلاب ترتيب الرجال. وأوضح السبيل لمن طلب الكمال. وفي هذه السنة توشّح ببرود الاجتهاد. وافاض مولاه عليه من السعادة ما أراد. الا أنه بالغ في كتمان أمره». . . . . الخ.

فأنت ترى من هذا الكلام، الذي صدر عن شاهد عيان، خبير بموضوع كلامه، معاني جمّة. كلها متصلة بما نعالجه.

على رأس تلك المعاني، الحركة العظيمة التي أثارها الشيخ في «جبل عامل» عموماً، انطلاقاً من بلدته «جبع». بعد أن كان قد خمد أو كاد، في الظرف التاريخي الذي سبق أن وصفناه. «جزين» و «مشغرة» توقفت فيهما حركة الدراسة نهائياً منذ عقود. ولم نعد نرى سوى نبضات ضئيلة، يبعثها قلب وحيد. من مثل اللمعة السريعة التي أضاءت لفترة قصيرة في «ميس الجبل»، في الأعالي الشمالية من «جبل عامل». بفضل شيخها الجليل علي بن عبد العالي الميسي. أما «كرك نوح» فقد كان ما يزال فيها بقايا حياة تذكّرنا بأمجادها الماضية. ولقد رأينا الشيخ زين الدين يقصد كلا البلدين أيام الطلب. وها نحن نرى الآن ابن العودي يتفنّن في وصف البعث الجديد في «جبع»، بعبارات طنّانة، لا تخفى فيها امارات الفرح والحبور. وكأنه غير عارف بما تضمره الأيام.

ندعو القارىء، ونحن نحلّل هذا النص، إلى الوقوف معنا وقفة متأملة عند عبارة ذات مغزى خاص، هي قوله «رتّب الطلاّب ترتيب الرجال». لما تحمله من نكهة مميزة. تعكس انطباع الكاتب عما كان عالقاً في «جبل عامل»، أو في «جبع» منه على الأقل. حيث نراه يصوّر شيخه، وهو ينظم شؤون الدراسة والدارسين، وكأنه قائد عسكري يرتّب جنده كراديس، استعداداً للحظة المعركة. فكلام أي انسان هو مفتاح سريرته ومرآة ضميره. إذن، فعندما سكب ابن العودي انطباعه في تلك العبارة غير المألوفة، كان يعبّر عن انطباع قوي يجده في نفسه. فكأن «جبل عامل»، فيما يصوّره، يتهيأ للانتفاض على القهر الذي نزل به، فأفقده سبب كيانيته وخصوصيته. أي ذلك التوهج الفكري، الذي يعود إليه الفضل فيما كان له دائماً من موقع ممتاز.

ثم انه لا يخفى علينا، في النص أيضاً، الربط بين ما بعثه الشيخ من حركة ونشاط، وبين اشتهار اجتهاده. وهو نتيجة طبيعية بالنسبة للفقيه الشيعي. الذي كان موقعه في مجتمعه مرهوناً دائماً بقرار شعبي. وفاق انجازاته العلمية أو العملية أو الاثنين معاً.

فمن هنا نعرف ان اشتهار اجتهاده، ورجوع الناس إليه بالتقليد، وفقاً لما ذكرناه قبل قليل، قد حدث على موجة إنجازه الكبير. الذي كان يمكن أن يكون عودة الروح إلى وطنه. لولا ما جرى عليه من صنوف الملاحقة والتضييق، التي انتهت بقتله.

نذكّر بأننا نأتي بكل هذا، على سبيل شرح عبارة حسن روملو الآنفة، التي بيّن فيها سبب قتل الشهيد.

ومن هذا البيان يتضح لنا علّة اطلاق لقب الشهيد على الشيخ زين الدين، تثنيةً على سلفه ابن مكي. وقد عرفنا انه كان اطلاقاً شعبياً في الحالين، لم يقرّره أحد بما يملك من سلطة. فكأن لقب الشهيد لا يُمنح في «جبل عامل» الاّ لمن يتجاوب مع مفهومه، أي مفهوم الجبل، عن ذاته. وذات «جبل عامل» تأسست واستمرت في الفكر، ولم تكن أبداً سياسية ولا جغرافية. ميدانه الحيوي يمتد حيث تمتد سطوته الفكرية. كما ان كيانه تأسس في الفكر وليس في السياسة. ولذلك فان أهله، على كثرة الشهداء منهم، لم يسموا باسم (الشهيد) أولاً، إلاّ من يعود إليه الفضل في اطلاق نهضته الفكرية. ثم ثنوا بالاسم نفسه على الرجل الذي عمل على احيائها بعد أن خمدت.

(١٠)

ومع ذلك كله، فاننا لا نرى ان شيئاً مما فعله الشيخ في «جبل عامل»، هو السبب المباشر الذي جعل الدولة تعمد إلى ملاحقته ثم قتله. على الرغم من اعتقادنا، بأن اشتهار اجتهاده، وما بعثه من حركة، كان كافياً جداً لضيق الدولة به وبفعاله وأكثر.

الدليل على ذلك أنه من الثابت أنه غادر «جبل عامل» ثلاث مرات بعد السنة ٩٤٤ هـ/١٥٣٧ م. وهي السنة التي استقرّ فيها في بلده وبدأ عمله واشتهر اجتهاده. إلى «العراق» في السنة ٩٤٦ هـ/١٥٣٩ م. ثم إلى «بيت المقدس» في السنة ٩٤٨ هـ/١٥٤١ م. وأخيراً إلى «اسلامبول» في السنة ٩٥١ هـ/١٥٤٣م. على ما فصّلناه آنفاً. وكان في وسع السلطة أن تأخذه لو شاءت، خلال أي من تلك الأسفار. لا سيما أثناء وجوده في العاصمة. بل

اننا قد رأيناه يلقى منها حفاوة وتكريماً بالغين. من ذلك ان قاضي العسكر تجاهل معه الأصول الادارية الصارمة المعمول بها. والتي تُلزم بأن يكون الفقيه الذي يراجعه حاملاً لعَرْض من قاضي جهته. أي تعريفاً بالمستدعي، وبياناً لغرضه، وما يراه في شأنه (الدر المنثور: ٢/ ١٧٤). ثم منحه تدريس «المدرسة النورية» في «بعلبك» بموافقة السلطان، على ما عرفنا سابقاً. وهو كرم استثنائي جداً في حق فقيه شيعي. خصوصاً وانه يُولّى على مدرسة موقوفة على الأحناف. ومن هنا نرى، ان السلطة العثمانية، على اشتهارها بالصرامة والضبط في زمان سلطانها القانوني، قد كسرت الأصول مرتين مع هذا الفقيه القادم من «جبل عامل». مرة حين تقبّلته دون عَرْض. وثانية حين منحته تدريس مدرسة موقوفة على غير أهل مذهبه.

نعتقد أن السلطة قد فعلت ذلك لغرض، مما يعمله أهل السياسة. ولم تكن انما تعبّر عن تقديرها لفضل الشيخ وعلمه، كما فهم هو، أو كما صرّح به على الأقل. كانت بغيتها الوحيدة، فيما يبدو، احتواء الشيخ واستيعابه، وتوجيه جهده إلى حيث لا يعود ضاراً بمصالحها. وفي الوقت نفسه تبعده عن ميدان عمله الأساسي. لتجعل منه مجرد فقيه من آلاف ملحقين بالسلطة. يدرّس في مدرسة لا شأن لها، في بلد صغير، ويقتات مما أُوقف عليها. هذا إذا وجد من يدرّسه. وفي هذا السبيل اجترجت له ذلك الاستثناء الفريد، الذي لا نعرف له ثانياً.

لكن الصيّاد كان في نيّة، والصيد في نيّة.

فلقد وصفنا من قبل، بكل تفصيل أتاحته لنا النصوص الميسورة، الخطة التي اتبعها الشيخ في «بعلبك». حيث رأينا أنه لم ينطو على نفسه، قانعاً بما تمنحه إياه امتيازات منصبه الجديد، كما كانت السلطة تتوقع. بل أثار من حوله حركة عارمة، بما قدّمه للناس من حضور جديد للفقيه. لم يعرفه الناس من قبل. أصاب من النجاح ما دلّ على أنه أدنى إلى وجدانهم، وأقرب إلى ضميرهم. إذ تعامل مع المذاهب بوصفها مذاهب فقط. أي أنه لا يصل بها إلى أبعد من ذلك الحد. فيتحوّل، كما ساقته السلطات دائماً، إلى عامل فرز سياسي اجتماعي. توظّفه لإثارة نزاعات تصغر أو تكبر، ولكن مردودها دائماً على الجماهير ولمصلحة السلطة. من حيث أنها، إذ تأخذ جانب فريق من فريقي النزاع، تضمن ولاءه بشكل قاطع. ولاءً ما كان يمكن

أن تحصل عليه بالوسيلة النظيفة الوحيدة. أي عبر التكامل بين مشروع السلطة وسياستها، وبين وجدان الناس ومطالبهم. أما هو فكان، ويا للفرادة والتميز، يأخذ القضية بالبساطة التي تستحقها. يُفتي للجميع ويرعى شؤونهم الدينية على حد سواء، كلاً على حسب مذهبه.

استناداً إلى ما عرفناه عن الشهيد، وخصوصاً الأفكار التي طرحها في حواره مع أبي الحسن البكري، وأيضاً في النهج الذي اختطّه وسار عليه في اعداده العلمي لنفسه، استناداً إلى كل ذلك، فاننا نعتقد أنه عمل في «بعلبك» بتلقائية امرىء يفعل ما يؤمن به بكل بساطة. ولسنا ندري ما إذا كان يدرك عواقب عمله، وبالخصوص وقعه عند رجال الدولة. ولعله كان في شغل عن التفكير بهذا الجانب، بالفرح الكبير بالقبول الجماهيري الذي لقيه نهجه الرائد. ذلك الفرح الذي عبّر عنه بوضوح لا مزيد عليه، حين قال في عبارته التي سبق اقتباسها، واصفاً أيامه في «بعلبك»: «كانت أياماً ميمونة، وأوقاتاً بهجة، ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها».

لكن من المؤكد ان الدولة كانت تنظر إلى الأمر من زاوية مختلفة تمام الاختلاف. تتلخص بعدم الرضى عن خطة الشيخ ونهجه. ان لم نقل بالغضب على ما اجترحه. وذلك لسببين اثنين، فيما يبدو لنا. يتصل أولهما بسمة ثقافية تلبّست بها الشعوب التركية. وبدت في سياسة الدولة العثمانية، حيث يمكن أو يجب أن تبدو في سياستها. ويتصل ثانيهما بالنزاع السياسي الذي كان عالقاً آنذاك على طول العالم الاسلامي وعرضه باستثناء الجيوب الاسلامية في «الهند».

فمن المعلوم، بالنسبة للسبب الأول، ان الشعوب التركية قد حملت دائماً، في الاسلام، لوناً مذهبياً حاداً جداً. حتى تجاه المذاهب السنّية الأخرى، غير مذهبها الحنفي. وهذا يعني أن خبراتها في التعامل مع المسألة المذهبيّة، كانت محصورة ومحاصرة في تجربتها الوحيدة الجانب والرؤية. ومن ذلك، مثلاً، ان المؤسسات ذات الصفة الدينية، كانت محصورة عندهم بمذهبهم، لا يعدونه أبداً.

نقول هذا، في سياق بيان سبب موقف الدولة من تجربة الشهيد في «بعلبك»، ليكون، على عمومه، بياناً لمؤثر ثقافي ـ حضاري، مهما يكن غير مباشر. لكنه، شأن المؤثرات المماثلة في الشأن السياسي، يساهم ولا شك

في توجيه تفكير أهله. وبالتالي، بالنسبة للسلطة، سياستها. نرى منه إلى أي حد كانت تلك السلطة عاجزة، بحكم تكوينها الفكري، عن التعامل مع المسألة بالبساطة التي تعامل معها الشيخ في «بعلبك». أو أن تستجيب لها بالتلقائية والبراءة التي استجاب بها جمهوره فيها. بل أنها، انطلاقاً من تجربتها الحدّيّة والمحدودة، ربما رأت فيها مشروع إرباك للقسمة المذهبية القائمة، واعادة خلط للقواعد الشعبية المبنية عليها. وكل ما هو مؤسس على ذلك من أوضاع اجتماعية وسياسية راسخة.

أما السبب الثاني، في تصوّرنا، فهو يقدم لنا تعليلاً أكثر مباشرة. ويتصل، كما أشرنا قبل قليل، بالنزاع السياسي الذي كان عالقاً بين الدولة العثمانية، التي امتدت قبل عدة عقود إلى «الشام» و «مصر» و «شبه الجزيرة العربية». وبذلك اكتسبت وضعاً امبراطورياً. بدا وكأنه أعاد الدولة الاسلامية إلى أيام عظمتها الأولى. وبين الدولة الصفوية، التي نهضت في «إيران» فوحّدتها، وجعلت منها دولة قوية مرهوبة الجانب. ونشب بين الدولتين ما ينشب مثله بين دولتين قوتين متجاورتين من نزاع. وكان نزاعاً سياسياً دائماً، وعسكرياً بين الحين والآخر.

لكن الأمر الأشد علاقة بما نورد هذه المعلومات التاريخية في سبيله، هو أن الفرز المذهبي الحاد كان من العناوين البارزة في ذلك النزاع. فرزاً كاملاً شاملاً، ابتداءً من مفهوم الشرعية لدى كلٍّ من الدولتين، وانتهاءً بالنهج السياسي.

في سبيل ضمان النقاء المذهبي لدولته، نظّم السلطان سليم الأول العثماني (٩١٨ ـ ٩٢٦ هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥١٩ م) مذابح مهولة ضد الشيعة في «آسية الصغرى» و «حلب» و «دمشق» (الهجرة العاملية إلى إيران / ٣٥ ـ ٣٦).

الخلاصة، ان ذلك العصر كان عصراً بلغ فيه التعصب المذهبي مداه. بحيث لا نعرف مثيلاً يدانيه في هذا الشأن من قبل. انتفى فيه التحاور والتعارف بين أهل المذاهب. لا سيما بين المذاهب السنّية والمذهب الامامي. لتحلّ محله قطيعة كاملة أو تكاد. سواء على مستوى عامة الناس، أم على مستوى الفقهاء. لا نستثني إلاّ قلّة نادرة منهم، من مثل ما رأينا في سيرة الشيخ زين الدين. ودائماً، في حدود ما نعلم، كانت المبادرة من فقهاء الامامية باتجاه المراكز والفقهاء السنّة.

كان ذلك التعصب البالغ، وما نشأ عنه من قطيعة كاملة أو تكاد، مرعياً ومحروساً سياسياً على أعلى مستوى. لأنه يتصل بسياسة الدولة العليا، وببُنيتها الفكرية عند القادة السياسيين والفقهاء، وببُنيتها الثقافية عند عامة الناس. ولا ينفي ذلك ما رأيناه، بالنسبة للأولين، من مداخلة علمية للشهيد في المراكز العلمية، السنّية، أو ما لقيه من حفاوة وتكريم في «اسلامبول». فالأولى كانت مبادرة شخصية، سار فيها الشيخ من طرف واحد، متسلحاً بما تحلّى به من صفات شخصية، إيماناً منه بنهج جديد. والثاني عمل سياسي صرف، عملته الدولة لمصلحة سياسية. وقد بيّنا كل ذلك بالتفصيل فيما سبق.

وأيضاً لا ينفيه ما لقيه نهجه الرائد من نجاح جماهيري واسع في «بعلبك». فدائماً، فيما يعود لعلاقة الناس بسلطة قاهرة، نجد تيارات فوقية ظاهرة، يندمج فيها الناس في المجرى الذي كوّنته السلطة مقهورين. وتيارات تحتية خفية، يعبّرون فيها عن مكنون ضمائرهم وعن توقهم العميق. والشهيد بصدقه وبراءة مقصده وشفافيته، قد اكتشف ذلك التيار، وعمل عليه. وهنا تكمن عظمة كبار الروّاد. فليس عجيباً أن يلقى ما عرفناه من إقبال ونجاح.

لكنه، ربما، لم يلتفت إلى أنه، بالنهج الذي انتهجه في «بعلبك»، كان كأنه يحاول عملياً اختراق الذهنية السائدة والسياسة الجارية، من الاتجاه المعاكس. كان كمن يحاول السباحة عكس التيار في نهر متدفّق. وهو الوحيد الذي لا قوة عنده ولا سند له إلاّ نُبل الغرض وشرف الغاية. ومتى كان هذا ومثله أمراً ذا اعتبار عند الجبّارين.

نخلص من هذا التحليل الشامل، لمعضلة سبب قتل السلطة العثمانية الشيخ زين الدين، إلى أنه خرج على سياستها ثلاث مرات. مرة حين أحيا حركة الدراسة الفقهية في «جبل عامل» بعد أن خمدت، متخذاً من بلدة «جبع» مركزاً لعمله. وثانية حين انتشر أمر اجتهاده بين الناس وأخذوا يرجعون إليه بالتقليد. وثالثة حين طفق يدرّس ويفتي في «بعلبك» على المذاهب الخمسة على حد سواء. ولقي نهجه ما عرفناه من قبول. وربما كان السبب الثاني هو الذي جعل السلطة تفكر جدياً بخطره. من حيث أن الوضع الذي ينشئه بروز فقيه شيعي مجتهد مقلّد في «جبل عامل»، يتواصل في

المبدأ مع مفهوم الشرعية المعلن عند عدوتها اللدود، أعني الدولة الصفوية. التي اتخذ حكامها من ولاية الفقيه نظرية للحكم، في مقابل مبدأ الخلافة عند العثمانيين. فكان من الطبيعي، والأمر هذا، ان يرى هؤلاء إلى بروز الشيخ على ما وصفناه، اختراقاً لنظامهم السياسي من قبل نظام دولة عدوة.

ومع ذلك فاننا نعتقد أن ما جعل الأمور تتجاوز كل حد يمكن التغاضي عنه، في مقاييس السلطة، هو عمله الأخير. لما انطوى عليه من خروج على عنصر أساسي من عناصر سياسة الدولة. بل وعلى روح العصر وذهنيته. وان قرار التخلص منه قد اتخذ في «اسلامپول»، على أعلى مستوى، عندما كان هو منصرفاً إلى التدريس والافتاء في «بعلبك».

ومن الجليّ ان اعتقادنا هذا لا ينفي تأثير السببين الأولين. بل نرجح أنها كلها ساهمت في تكوين موقف السلطة. ولكن يبدو لنا أن نهج الشيخ في «بعلبك»، وما لقيه من قبول عام، كان طعنة موجهة إلى القلب، قلب السلطة. من حيث أنه يمس الوضع الثقافي الذي تتربع عليه، وما يتضمنه من فرز مذهبي وقسمة سياسية ـ اجتماعية. لا سيما إذا وضعنا في الحسبان احتمال انتشار العقلية الجديدة التي كان ينشرها بعمله. ومن شأن ودأب أهل السياسة دائماً أن يبنوا حساباتهم ومواقفهم على أساس ما تأول إليه الأمور، فيستدركون ما يجري قبل استفحاله. فليس غريباً، والحال هذه، أن يعملوا أولاً على إخراجه من «بعلبك» بطريقة أو بأخرى، ثم يعمدون إلى ملاحقته ومطاردته ثم قتله على ما عرفنا آنفاً.

هذا التحليل النهائي، هو خلاصة عدة تحليلات لمختلف الظروف التي اضطرب فيها الشهيد، في السنوات الأخيرة من حياته. استناداً إلى كافة النصوص والتحليلات التي توردها مصادرنا. وخصوصاً استناداً إلى نص ابن العودي، الذي يربط فيه ربطاً لا لَبْس فيه بين خروجه من «بعلبك» وبين «خاتمة أوقات الأمان والسلامة». وهو النص الذي دعانا إلى الاعتقاد بأن سبب خروجه من «بعلبك» هو نفسه سبب ختام أوقات الأمان والسلامة، على حد تعبير تلميذه. أي سبب ملاحقته تلك الملاحقة العنيدة حتى القبض عليه في «مكة»، حيث سيق إلى «إسلامپول» وقُتل.

(١١)

هكذا يبيّن لنا بكل جلاء، ان الشيخ زين الدين بن علي الجباعي، الشهير بالشهيد الثاني، أحد أعظم فقهاء الشيعة، وأعظم فقهائهم في «الشام» في عصره على الاطلاق، قد قتلته السلطة العثمانية في «اسلامبول» بسبب سعيه إلى تحقيق وحدة المسلمين. وحدة لا تتجاوز المذاهب، ولكنها تعطيها معناها الحقيقي، وتضعها في موضعها الصحيح. وتحرّرها من أن تكون اداة سلطوية، ووسيلة للفرز السياسي الاجتماعي. وقد أعدّ نفسه لتلك الغاية النبيلة إعداداً دقيقاً. بحيث غدا هو نفسه نموذجاً رائعاً، على مستوى المعرفة، للوحدة المنشودة، التي سعى إليها، واستشهد في سبيلها.

والجدير بالذكر، أن النهاية المأساوية التي انتهى إليها نهج الشهيد، لم تكن جريمة لا مبرر لها، وظلماً فادحاً بحق رجل جليل فقط. لكنها كانت أيضاً نهاية نهج حميد. فهو آخر فقيه عاملي يحقّق اتصالاً غرضه المعرفة بالمراكز العلمية غير الشيعية في المنطقة وبفقهائها. ومن قبلُ دأب فقهاء «جبل عامل» على قصد «دمشق» و «القاهرة» و «بيت المقدس» و «الخليل»، للقاء فقهائها وحَمَلة الحديث فيها. حيث كانت تتلاقى الأفكار وطُرُق الحديث. ولكن هذه السنّة الحسنة انقطعت تماماً بعد جريمة قتل الشهيد. مما أدى إلى تفاقم القطيعة والاعتزال بين المذاهب الاسلامية.

ومن الآثار المباشرة للجريمة، انبعاث الهجرة الكبرى لفقهاء «جبل عامل» نحو «إيران». بعد أن رأوا في مقتل شيخهم نذيراً موجهاً إليهم جميعاً. فانطلقوا هاربين لا يلوون على شيء. وكانت تلك الهجرة خيراً وبركة على منزلها. إذ أن أولئك المهاجرين الفقهاء انتشروا في أنحاء «إيران»، ووضعوا في خدمتها ثمرات النهضة الفكرية التي انبتتهم. فساهموا مساهمة جلّى، لا غنى عنها ولا بديل لها، في بناء الرابط الروحي، الذي كان ذلك البلد العريق في أمس الحاجة إليه. ومنحوه الوحدة العميقة التي يطمح إلى مثلها أي كيان سياسي. وبذلك جعلوه أوثق بنياناً. وبالتالي أقدر على مقارعة مناجزيه، ومنهم العثمانيون. الذين بدأوا بجريمتهم تلك التطورات المتسلسلة. وهذا من أعظم العبر.

من الجهة الأخرى، فان الهجرة الكثيفة قد أدت إلى إفراغ وطن المهاجرين، «جبل عامل»، من الفقهاء. بحيث أن الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني، الذي كان عمره يزيد قليلاً عن الأربع سنوات عند شهادة والده، قد

اضطر للسفر إلى «النجف الأشرف»، هو وابن أخته محمد بن علي بن أبي الحسن، للدراسة فيها. بعد أن كان وطنهما حتى الأمس القريب مكتفياً بنفسه في هذا الشأن. واشترطا على شيخهما أن يقرآ عليه على نهج خاص، بحيث يقضيان أربهما في أقصر وقت. ليعودا إلى وطنهما، الذي لم يعد فيه من الفقهاء ما يقوم بحاجات أهله. وهكذا كان (الدر المنثور: ٢/ ٢٠١).

لكن أفدح آثار السياسة العثمانية تجاه الشهيد وعمله، هي في نفس التصدي لنهجه التوحيدي الرائد ثم قتله. وربما لو أُتيح له أن يستمر في عمله الجليل، خصوصاً في ظل الإقبال الجماعي الكبير عليه، لكان ذلك بداية صحيحة لحالة تعارف وحوار حقيقيين بين مختلف مذاهب المسلمين.

* * * *

* * *

* *

*

مصادر البحث

● اسكندر بيك منشي:

- عالم آراي عباسي.

● البحراني:

- لؤلؤتي البحرين في الاجازة لقرتي العين.

● جعفر المهاجر:

- الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي.

● الحر العاملي:

- أمل الآمل في علماء جبل عامل.

● حسن روملو:

- أحسن التواريخ.

● الخوانساري:

- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.

● علي بن محمد الشهيدي:

- الدر المنثور من المأثور وغير المأثور.

● الغزي:

- الكواكب السائرة في علماء المائة العاشرة.

● المجلسي:

- بحار الأنوار.

● النوري:

- مستدرك الوسائل.

● اليونيني:

- ذيل مرآة الزمان.

بهاء الدين العاملي

محمد بن الحسين بن عبد الصمد

(٩٥٣ ـ ١٠٣٠ هـ/ ١٥٤٧ ـ ١٦٢١)

البطل العارف

بهاء الدين العاملي .

البطل في صورة عارف

أحد أعظم العقول التي أنجبتها الانسانية في كل العصور. عبقري، واسع المشاركة، أصيل. ضرب بسهم وافر في معارف عصره كافة. لكن مشاركته لم تكن أبداً من موقع المتلقي والآخذ والناقل. بل من موقع الأصيل، الذي أخذ أولاً ثم أضاف. في المادة أحياناً، وفي المنهج غالباً. بحيث أن قارئه، ان كان عارفاً، يستطيع أن يميّز إبداعه المنهجي أينما وضع يده.

ذلك ملمح من بطولة بهاء الدين عظيم.

ثم ان لهذا الملمح تتمة. نقول تتمة، ليس لأنها ناقصة في ذاتها وملحق بغيرها. بل لأنه صادف أنها أتت من العارف نفسه، فأعطت المعرفة النبيلة وظيفة سامية. تلك هي نزعته الانسانية الشاملة الصافية. ومعلوم ان لا شيء كالمعرفة يمكن أن يكون كأكثر الشياطين أذى ودنساً، أو كأنقى الملائكة نفعاً وطهارة. تسلك في كلا الوجهتين شطر من ملكتها يداه.

بطولة بهاء الدين انه كان عارفاً عظيماً وانسانياً عظيماً. فيه تكامل العلم والخير. وفيه التقت التيارات التي اصطرعت في زمانه. ذلك هو سر بهاء الدين. الذي أدركه الناس بحسّهم البارع تجاه من يعبّر عن مكنون نفوسهم. فمنحوه حبهم وتقديرهم دون حساب. وما يزال، بعدما يقل قليلاً عن أربعة قرون من وفاته، الشخصية الشعبية الأولى في وطنه الثاني «إيران».

(١)

محمد بن الحسين بن عبد الصمد، الجباعي أصلاً، البعلبكي مولداً. الإيراني منزلاً ومدفناً. يشتهر بين المتكلمين بالفارسية بـ «بهائي». وقد

تُعرَف بالألف واللام. وهو اسم التخلّص الدائر في شعره الفارسي. على سنن شعراء الفارسية، حيث يُثبتون اسماً فنياً مختاراً في خواتيم أشعارهم، كي يبقى بمثابة سمة نسب ثابتة. مثلما يضع الرسام توقيعه أدنى عمله الفني. وقد نجده في بعض مقطوعاته العربية.

ويشتهر بين المتكلمين بالعربية بـ «بهاء الدين». وهو لقبه الذي زاوج اسمه، خصوصاً في فاتحة مؤلفاته العربية. فهو يكتب عادة: «يقول محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي». واللقب المضاف إلى (الدين) تقليد غير فارسي في الأساس، شاع بين فقهاء ومثقفي «مصر» و «الشام» أكثر ما يكون، وصار لهم شعاراً. ولم يكن له مثل هذا الشأن بين أقرانهم المتكلمين بالفارسية. فمن هنا نعرف علّة اشتهاره بين أهل الفارسية بلقب، هو غير الذي اشتهر به بين أهل العربية.

(٢)

ولقد عرفنا أن أصله من قرية «جُباع». التي تعرف أيضاً بـ «جُبَع» أو «جباع الحلاوة». تمييزاً لها عن قرية أخرى في «الشوف» من «لبنان» اليوم، تحمل الاسم نفسه. و «جُباع» أو «جُبع» أو «جباع الحلاوة» قرية هادئة جميلة، غير بعيدة عن مدينة «صيداء» المعروفة على الساحل اللبناني. تتربّع بين مجموعة من التلال المشرفة على البحر. ولذلك فانها تعتبر من المصايف الممتازة. ولكنها اشتهرت في الماضي بمن أنجبت من كبار الفقهاء. أشهرهم الشهيد الثاني، الذي غادرنا سيرته. والحقيقة انها كانت النبضة الأخيرة، في تلك الملحمة الرائعة المدهشة، التي من أسمائها نهضة «جبل عامل». والتي نتداول قصتها اليوم في عشرات السير التي تخص كبار الفقهاء، الذين خرجوا من هذا الجبل المبارك، وانتشروا في الأقطار. فغيّروا المصائر، وولّدوا الأفكار الباقيات الصالحات.

ولقد ظلّ الشيخ بهاء الدين ينتسب في اكتوباته إلى «جباع»: «الجباعي». على الرغم من انه لم يعرفها حتى بالرؤية على الأرجح. ولا غرو في ذلك. فالظاهر ان صلة عائلته بهذه القرية كانت أكثر بكثير من مجرد صلة مواطن بوطنه. فمن المؤكد ان عائلته المعرقة في العلم والفضيلة، قد سكنت «جباع» منذ جده الثالث، شمس الدين محمد بن علي الجباعي

المتوفى سنة ٨٧٦ هـ ١٤٧١ م. (روضات الجنات: ٢/٣٤٦). وربما منذ جده الرابع علي بن حسين (الجباعي؟)، المتوفي سنة ٨٦١ هـ/١٤٥٦ م. وهو، على كل حال، تاريخ مبكر بالنسبة لما نعرفه عن تأسيس الحياة العلمية في هذه القرية. ومحمد بن علي، أول من برز في تاريخ العائلة، هو اسم شهير في مأثورات وأخبار ذلك الزمان (بحار الأنوار: ١٠٧/٢٠١). وصفه الشهيد الثاني في اجازته الشهيرة للشيخ حسين بن عبد الصمد بـ «الشيخ الامام شمس الدين محمد الشهير» (بحار الأنوار: ١٠٨/١٤٨). ولنتدبر هنا ان الشهيد يتحدث عن امرىء لا بد انه به وبأخباره عليم، بحكم البلدية. حيث الانطباع عن المرء أقوى ما يكون. فضلاً عن ان الشهيد معروف بدقته في هذا الشأن، فلا يطلق الأوصاف جزافاً. ونلفت النظر خصوصاً إلى وصفه له بـ «الشهير». إذ أنه وصف ذو مغزى خاص، من حيث أنه يعكس الصورة اللامعة للشيخ محمد بن علي، التي كانت ما تزال محتفظة بسطوعها بعد ما يقرب من قرن على وفاته. أي في تاريخ صدور الاجازة. ولقد حافظت العائلة من بعده على موقع علمي ممتاز في «جباع»، ممثّلة بالشيخ عبد الصمد بن محمد المتوفي سنة ٩٣٥ هـ/١٥٢٨ م. الذي وصفه الشهيد الثاني في إجازته نفسها بـ «الشيخ الصالح المتقن، خلاصة الأخيار». وهذه كلها ملابسات تشير إلى دور كبير لمؤسس العائلة، شمس الدين محمد بن علي، في إطلاق الحركة العلمية في «جباع»، بعد أن نزلها أحد آبائه، حسين بن محمد اللوزائي، قادماً من قرية «اللويزة» المجاورة، كما تشهد نسبته.

ولقد عاش الشيخ عبد الصمد ثلاث عشرة سنة بعد أن بات موطنه تحت الحكم العثماني. فمن المحقّق أنه شهد الأرض تميد من تحت الحواضر العلمية العاملية. ولعله شهد أيضاً بداية الفترة المجيدة القصيرة لقريته «جباع». التي تشبه في تألقها وقصرها كواكب الأسحار. وهو تألق حدث في سياق ارتكاس غريزي على الخوف والتهديد، اتخذ شكل تمركز في الوسط. بعد أن كانت حواضر الحركة العلمية العاملية، «جزين» و «كرك نوح» و «مشغرة»، تستقر على أطراف الكثافة السكانية الشيعية. ولكن ابنه الشيخ حسيناً، الذي وُلد سنة ٩١٨ هـ/١٥١٢ م، أي قبل الفتح العثماني لـ «الشام» بأربع سنوات، عاش في قلب الفترة المتألقة لقريته، وفي قلب الخوف والتهديد أيضاً. وان تكن العائلة قد فقدت في زمانه موقعها التاريخي

في المركز الأول في «جباع». بعد أن تبوأه عن جدارة واستحقاق الشهيد الثاني. وصار البطل التالي للعائلة، أعني الشيخ حسيناً نفسه، تلميذاً له. بل أول تلاميذه، وأخصهم به، ورفيق أسفاره.

تسلّم الشهيد الثاني مقاليد مشيخة «جباع» في فترة تألقها المليئة بالصعاب. وما من شك ان مهمته، خصوصاً المحافظة على تماسك الحوزة العلمية واستمرارها، كانت مهمة شاقة جداً، بل مستحيلة في ذلك الجو المملؤ بالخوف والتهديد. ولقد رأيناه في السنة ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م يشد الرحال إلى «اسلامبول»، يصحبه تلميذه الأثير الشيخ حسين. ليعود منها إلى «بعلبك»، حيث التحق به تلميذه بعد أن أقام مدة قصيرة في «بغداد». ثم ليعود منها إلى «جباع»، على ما وصفنا بالتفصيل الممكن في سيرته.

حلّ الشيخ حسين بن عبد الصمد محل أستاذه في «بعلبك» سنة ٩٥٣ هـ / ١٥٤٦ م. وفي السنة نفسها رُزق بأول أبنيَه محمد، بهاء الدين، بطل هذه السيرة.

(٣)

ما من خلاف يستحق الوقوف عنده حول مكان ولادته وتاريخها. والفضل في ذلك يعود إلى تقليد حميم درج عليه الفقهاء. إذ يُثبتون تاريخ ولادة أبنائهم، وكثيراً ما يكون الكَتْب في لحظة الولادة، على الغلاف الداخلي لكتاب، صادف أن أحدهم كان يقرأ فيه. وأحياناً على هامش مكتوبة كان يخطها. والفضل بالدرجة الثانية لمؤلف (الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية) علي صدر الدين المدني، المتوفي في السنة ١١٢٠ هـ/١٧٠٨ م. حيث نقل في الصفحة الثالثة من كتابه، عن خط الشيخ حسين بن عبد الصمد، ان مولد بهاء الدين «عند غروب الشمس، يوم الأربعاء، سابع عشر ذي الحجة الحرام سنة ٩٥٣» الموافق ٨ شباط ١٥٤٧ م. لكن المؤلف نفسه يقول في (سلافة العصر / ٢٩٠) ان مولده «عند غروب الشمس، يوم الأربعاء، لثلاث بقين من ذي الحجة الحرام، سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة»، أي ١٨ شباط ١٥٤٧ م. ونحن نصدقه في سند الرواية، ونميل إلى الأخذ بثانيتهما. لأن التاريخ الثاني أبعد عن التصحيف

وخطأ النسّاخ. في حين أن من السهل ان يقع التصحيف بين «السابع عشر» و **«السابع وعشرين»**.

أما مكان مولده، فالمصادر المعتمدة تُجمع على أنه كان في مدينة «بعلبك». وهو أمر لا سبيل إلى التشكيك فيه. على الرغم من بعض الأقوال المتسرعة، ممن لا تثبت له، تدّعي أنه وُلد في هذا المكان أو ذاك من «إيران». لكن رواية شفهية، ما تزال حيّة متداولة حتى اليوم في «بعلبك». تقول إنه وُلد في قرية «ايعات» المجاورة. التي تقع شمال غرب المدينة. على بُعد خمسة كيلو مترات منها. ومثل هذه النقولات تفرض احترامها على الباحث عادة. لأنها عفوية بريئة، أبعد عن التلوث بالأغراض. والمصادر المكتوبة تعمّم فتقول، ان والده أقام في «بعلبك»، منذ أن نزلها قادماً من «بغداد» حتى هاجر إلى «إيران». لكننا نعرف ان الاسم «بعلبك» كان دائماً يُطلق على ما هو أكبر بكثير من المدينة نفسها، ليشمل المنطقة كلها، أي القسم الشرقي من «سهل البقاع»، المعروف أيضاً بـ «البقاع البعلبكي». حيث نجد سلسلة من القرى التي يتركب اسمها من مضاف إلى «بعلبك»، «عين بعلبك»، «رأس بعلبك»، آخرها شمالاً «دير بعلبك» المجاورة لـ «حمص». ودائماً كان على مَن يريد المدينة بالذات أن يخصّص. وعلى ذلك فلا تعارض على الاطلاق بين الروايات المكتوبة وتلك الشفهية.

هناك سبب ثان يدعونا للاهتمام بتلك الرواية الشفهية. هو ان «بعلبك» المدينة كانت حتى ذلك الحين حنبلية المذهب. الشيعة فيها أقليّة لا شأن كبيراً لها. في حين أنهم كانوا أكثرية مسيطرة في أرباض المدينة والقرى المجاورة. وتُعرف قرية «ايعات» بالخصوص بأنها، منذ ذلك الزمان، بل قبله بكثير، مسكن عائلة كبيرة تنتسب إلى «همدان»، القبيلة الشهيرة التي يعود إليها الفضل في نشر التشيع في «الشام». والتي ظلت عائلة بهاء الدين تفخر بالانتساب إليها. فلعل الشيخ حسيناً آثر السكنى بين (أقاربه) ومذهبييه، حين وُلد ابنه بهاء الدين. نقول هذا عن رواية حيّة متدولة. يصعب اتهامها. فضلاً عن أنها تبدو متناسقة ومنسجمة مع منطق الأشياء.

مهما يكن، فان فترة «بعلبك» مظلمة تماماً في سيرة الأب والابن معاً، بحيث أننا لا نعرف عنهما هناك كثيراً ولا قليلاً. ونخال أن الشيخ حسيناً قبع هناك راضياً بأنه منسي. قانعاً بذلك النمط من الأمن، الذي يصح أن نسميه

أمن المنفيين. بعدما انكشفت نوايا العثمانيين نحو شيخه. وما من دليل، ما من اشارة، تقول انه حلّ محل أستاذه في وظيفة التدريس بـ «المدرسة النورية». ولا يتأتى له ذلك، فالوظيفة كانت لشيخه، ولا يجوز نقلها إليه إلاّ بقرار من السلطة. فضلاً عن أنه من العسير أن نتصور، أن السلطة العثمانية التي استاءت أشد استياء لنهج الشهيد في «بعلبك»، تقبل بأن يحل محله تلميذه، بعد أن عملت على إبعاده، كما عرفنا آنفاً.

لذلك نعتقد أنه أقام حسبُ، أو نفى نفسه. حتى صلته بشيخه يبدو أنها انقطعت تماماً. فخلال اثنتي أو ثلاث عشرة سنة شُغل كل منهما بنفسه. خصوصاً وان خروج الشهيد من «بعلبك» كان «خاتمة أوقات الأمان والسلامة من الحدثان» على حد قول تلميذه ابن العودي، وبدء فترة الخوف والتخفي. على ما فصّلناه في سيرته. ولا شك أن حال تلميذه لم يكن أفضل بكثير. وهذا كله يقوّي الرواية القائلة أنه أقام في قرية «ايعات»، وبالتالي ان ابنه، بهاء الدين، وُلد فيها.

نخال أيضاً، ما دمنا لا نملك إلا أن نخال، بسبب عَوْل المعلومات، ان الأب انصرف في منفاه الاختياري إلى تعليم وتلقين ولده الوحيد، ما إن صار لذلك أهلاً. ولا بد ان العمل قد سار بنجاح ما بعده نجاح. تآزر لتحقيقه كفاية الأب، المدرّس المتمرس، ودأبه، وذكاء الابن وحسن تلقّيه. يُنبينا عن ذلك النجاح، ان الابن، بعد أن حطّ الرحال في «إيران»، وهو بعد في ميعة الصبا ومقتبل الشباب، كما سنعرف بعد قليل، انتظم في سلك الدراسة لدى شيوخ وأساتيذ كبار، في موضوعات متقدمة. وهو أمر لا يتأتى له، حسب تقاليد الدراسة، ما لم يكن قد أصاب حظاً جيداً من العلم.

ذلك العمل، الذي وجد فيه الأب متعة وسلوى، وأتاح للابن أن يبدأ علاقته مع المعرفة مبكراً، انقطع فجأة في شهر رجب ٩٦٥ هـ / آذار ١٥٥٨ م. ففي ذلك التاريخ وقعت الواقعة على الفقهاء الشيعة في المنطقة، وعلى بيت بهاء الدين بالذات، بقتل شيخهم الشيخ زين الدين بن علي، الشهيد الثاني، على يد السلطة العثمانية الأمر الذي كان بمثابة النذير لأولئك الفقهاء بأن ينجوا بأنفسهم. وكان الشيخ ابن عبد الصمد، بسبب علاقته الخاصة بالشهيد، من أوائل، وربما أول من شد الرحال ومضى.

(٤)

حمل الشيخ ابن عبد الصمد عائلته الصغيرة وولّى فراراً. وقد امتلأت نفسه غضباً ورعباً للقتلة الشنيعة التي قُتلها أستاذه. بعد أن اصطاده جلاوزة العثمانيين من حرم الله وأمنه، أثر ملاحقة عنيدة، بدأت في «جبل عامل»، وتحديداً في «جباع»، وانتهت في «مكة»، وتحديداً في «المسجد الحرام».

ولسنا نعرف على وجه الدّقة، هل كان ابن عبد الصمد يقصد «إيران» بالذات حين خرج، أم أنه فرّ حسبُ. هل عرّج على «النجف» أولُ، وقد سبقه إليها هجرةً أخوه الشيخ عز الدين علي قبل ثلاثين سنة (روضات الجنات: ٢/ ٣٤٥ ورياض العلماء: ٤/ ١١٥). لقد كانت «النجف» أبداً مهوى القلوب لأمثاله، خصوصاً حين الشدة، احتمال مقبول. فالناس حين يكونون في مثل ما كان فيه حين ترك «بعلبك»، يميلون إلى سلوك الطرق المألوفة ولقاء الوجوه المعروفة. لكن الاحتمال الأول يبدو أقرب. إذ لا مراء في أنه كان على خُبر كاف بما آل إليه أمر «إيران» الجديدة بعد النهضة الصفوية. وبالمكانة التي أصابها من سبقه إليه من مهاجري وطنه. على قلّتهم حتى ذلك الحين.

كذلك لا نملك تسجيلاً دقيقاً لتاريخ دخوله «إيران». وما في يدنا حول هذه النقطة هو فترة محصورة بين تاريخين محقّقين:

أولهما: ان هجرته حدثت بعد وبسبب مقتل أستاذه الشهيد الثاني في شهر رجب ٩٦٥ هـ/١٥٥٨ م. وقد أشار هو نفسه اشارة صريحة إلى تلك العلاقة، في مقدمة كتابه (الدراية)، حيث قال: «ومما حثّني على تأليف هذه الرسالة، بعد هربي من أهل الطغيان» (الدراية / ٢).

وثانيهما: انه طبقاً لرواية ينقلها عبد الله أفندي في (رياض العلماء: ٢/ ١١٠) نقلاً عن خط الشيخ حسين نفسه، أنه كان في «قزوين» في الثالث من صفر ٩٦٦ هـ/ ٢١ أيلول ١٥٥٨ م. حيث وُلد ابنه أبو تراب عبد الصمد.

إذن، فمن المحقّق ان هجرة ابن عبد الصمد، ومعه طبعاً ابنه بهاء الدين، قد حدثت بين رجب ٩٦٥ هـ/ وصفر ٩٦٦. ونستنتج من هذا بسهولة، ان عمر بهاء الدين عندما هاجر به أبوه إلى «إيران»، كان اثنتا عشر

أو ثلاث عشرة سنة. أي أن ما تقوله كتب التراجم عامة، ان عمره يومذاك كان سبع سنين غير دقيق (راجع، مثلاً: لؤلؤة البحرين / ٢٦).

(٥)

يؤخذ من التأريخ الذي أشرنا إليه باقتضاب أعلاه، والمقتبس عن (رياض العلماء: ٢/ ١١٠) ان عبد الصمد، وهو الوليد الثالث في العائلة، بعد بهاء الدين وأخته سلمى، المكنّاة أم أيمن وأم اليمن، قد وُلد «ليلة الأحد، وقد بقي من الليل نحو ساعة، ثالث شهر صفر سنة ست وستين وتسعمائة في قزوين». وقد نقل عبد الله أفندي هذا التأريخ عن ظهر نسخة من (الارشاد) للشيخ المفيد، عثر عليها في مدينة «أردبيل» في «آذربايجان» عليها خط الشيخ حسين بن عبدالصمد نفسه، يؤرخ فيها للعديد من أفراد عائلته. ولعل هذا السند هو نفسه الذي تابعه المدني، وأخذنا عنه تاريخ ولادة بهاء الدين أعلاه.

ما يهمنا مباشرة من هذا النص، دلالته ضمناً على أن العائلة المهاجرة قد ألقت عصا الترحال أول وصولها إلى «إيران» مؤقتاً في «قزوين»، عاصمة الدولة الصفوية يومذاك. وربما كان هذا الاعتبار هو السبب الأول لاختيارها من قبل الشيخ لتكون أول منزل له في مهجره. فلعله كان يأمل خيراً من السلطة الصفوية، بوصفه أشهر تلاميذ الشهيد الثاني، الذي أثار مقتله ضجة هائلة في «إيران». لكن الظاهر أن آماله لم تُصب محلها.

على أية حال، فانه من المؤكد أن إقامة العائلة لم تطل في «قزوين» هذه المرة. إذ لا أحد من كتّاب سيرة بهاء الدين وأبيه يذكرها. مع ان بعضهم، مثل عبد الله أفندي، قد محّص تسيار الشيخ ابن عبد الصمد بالسنين. ولولا تلك الاشارة من الشيخ حسين، بسبب حرصه البالغ والتقليدي على تسجيل الولادات والوفيات، لما كان لنا أية فرصة لمعرفة هذا التفصيل الصغير. إذن، فالظاهر ان إقامة العائلة في «قزوين» هذه المرة لم تطل، إلا بمقدار ما تلتقط أنفاسها، وتضع الأم ذات الحمل حملها. ثم تحوّلت إلى «اصفهان». وبهذه المناسبة نشير إلى ملاحظة لها علاقة بوليد «قزوين» الشيخ عبد الصمد. فالظاهر أن مشقات السفر الطويل قد عجّلت

بولادته عن موعدها الطبيعي. ولعل هذا يساعد على تفسير اعتلال صحته وضآلة نشاطه، بالنسبة لكل من نعرفهم من أفراد العائلة، ثم وفاته المبكرة فيما بعد.

(٦)

نزلت العائلة المهاجرة «أصفهان»، التي كانت بالنسبة إليها برَّ الأمان بعد تلك الرحلة الشاقة الخطرة. وقد كانت «اصفهان» حتى ذلك الحين بلدة عادية في كل شيء، لم تصر إلى ما أصابته فيما بعد من بهاء وعظمة، بعد ان اختارها الملوك الصفويون عاصمة لهم، وزيّنها الشاه عباس الكبير بمجموعة من العمارات، التي تعتبر من أجمل ما أنتجه فن العمارة الاسلامية. وبالمناسبة، فقد لاحظت ان نسبة مَنْ استقبلتهم هذه المدينة من المهاجرين القادمين من «جبل عامل» و «البقاع»، في هذا العصر، يفوق أية مدينة أو بلدة إيرانية. ونظن ان ذلك يعود إلى عدة أسباب، بينها الموقع الجغرافي، ثم الأهمية السياسية والعلمية التي صارت للمدينة فيما بعد. ولامراء في أن المهاجرين الذين تركوا أوطانهم في الظروف التي صارت معروفة جيداً عند القارىء، يسعون إلى كسب الأمن والعيش حيث يكونان أقرب منالاً.

بالنسبة لبهاء الدين. فقد أمضى فترة «أصفهان»، التي امتدت إلى ما يقرب من ثلاث سنوات، تحت الرعاية الكاملة لأبيه. وما من ريب أنه كان أحوج ما يكون إلى مثل هذه الرعاية. ففضلاً عن الأسباب المعتادة التي تشد الابن إلى أبيه، خصوصاً في تلك المرحلة من العمر، فان الفتى الذي طوّحت به عوادي الزمان إلى بلد غريب، في اللغة وأسلوب العيش، كان عنده سبب اضافي وكبير، يجعل من حياته، في هذه المرحلة، مجرد امتداد لما يمنحه إياه أبوه. هكذا، فانه في اطار عمارة سيرة بهاء الدين، يمكننا اعتبار فترة «اصفهان» استمراراً لفترة «بعلبك». من حيث أنه في الفترتين كلتيهما كان تلميذاً لأبيه دون سواه. أي أنه حتى بلوغه الخامسة أو السادسة عشرة من العمر لم يدرس على غيره. ومن هنا نفهم سبب تلك العلاقة المميّزة والحميمة التي قامت بين الأب وابنه. وسجّلها الابن في شعره وغير شعره، حنيناً وعرفاناً وشجى. لقد كان بالنسبة إليه الأب والأستاذ والمرشد،

جمعهما ووثّق عراهما، السعي إلى تكميل النفس بالمعرفة، والخوف، والغربة. وناهيك بالغربة سبباً يُضاف إلى نسب.

(٧)

في «أواخر ذي القعدة سنة ثمان وستين وتسعماية» (الشيخ ابن عبد الصمد: رسالة في تطهير الحُصُر/١. مخطوطة مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء، النجف الأشرف) انتقلت العائلة إلى «قزوين» العاصمة، لتُقيم هذه المرة، بعد أن عيّن الشاه طهماسب الأول الشيخ حسيناً شيخاً للاسلام فيها. وقد سجّل الشيخ هذا الحَدَث، في المصدر الذي سبق ذكره، بالتاريخ الدقيق، وبصيغة احتفالية تندّ بالابتهاج، وتشي بالحرص على تثبيت الذكرى. مما يوحي بأنه كان بالغ الرضى عما آلت إليه الأمور، بعد أن تعب من التجول والترقّب مدة ست عشرة سنة، أي منذ تلك السفرة المشؤومة إلى «اسلامبول» في السنة ٩٥٢ هـ/١٥٤٥ م. صحبة شيخه.

لكن الزمان أثبت له أن الأمر لم يكن يستحق كل هذا الابتهاج. ذلك أن الاقتراب من السلطة كان دائماً، بالنسبة لأمثاله من الفقهاء، أمراً مدمراً لوتيرة الحياة الهادئة الأثيرة، حيث لا صخب ولا نَصَب. وعالَم السياسة وأهلها كان، دائماً أيضاً، مختلفاً في حوافزه ومقاييسه عن تلك التي تحرّك فقيهاً وعالماً كبيراً مثله.

ولو أن المستقبل كان يمكن أن يبوح لأحد بسرّه في تلك اللحظة، لكان أحقّ الناس بالابتهاج والحبور ابنه الطموح، بهاء الدين. فنحن نعلم اليوم، أن التحوّل إلى سكنى «قزوين» كان منعطفاً هاماً جداً في حياته، بحيث يمكن اعتباره أهم أحداث حياته على الاطلاق. من حيث أنه قدّم إليه فرصة جديدة، أَحَسَنَ، بأشواقه العلمية وكفاءاته، الإفادة منها. ونعتقد أنه يدين لها فيما صار إليه من مقام علمي، ذي لون فكري خاص، جامع، منسّق، إيجابي.

يومذاك كانت «قزوين» غير «أصفهان»، عاصمة تضج بالحركة والحياة، حوَت من أهل العلوم والفنون من اعتبروا أهم رجالات «إيران»، في ذلك الزمان، في الطب والرياضيات والفلك والهندسة. وبكلمة، كانت

«قزوين» من الناحية الثقافية، واجهة مخضرمة لبلد مخضرم يجتاز جسره. وبالنسبة لبهاء الدين، نفهم أن المنصب الجديد الكبير الذي شغله أبوه قد ساعده على ولوج الرحاب العلمية للمدينة.

كانت «قزوين» تلك شيئاً جديداً تماماً على بهاء الدين، الذي قضى العمر حتى الآن (أسير) رعاية والده. خاصة وانه خلال السنوات الثلاث التي مضت عليه حتى الآن في «إيران»، كان قد أسقط حاجز اللغة، بل وتمكن من الفارسية. بحيث أن بعض نصوصه المبكرة في هذه اللغة، ترقى إلى تلك الفترة على الأرجح، أضف إلى ذلك، ان الأب أخذ ينشغل عنه بمهام منصبه الكبير. هكذا انطلق بهاء الدين.

نظن ظناً يتاخم اليقين، أنه أسس لمعارفه الواسعة أثناء إقامته الطويلة في «قزوين». ففيها قرأ على أهم شيوخه بعد أبيه: عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي، الشهير بالملا عبد الله، المتوفي في السنة ٩٨١ هـ / ١٥٧٣ م. «أخذ عنه المنطق والكلام والمعاني والبيان والعربية» (شاه حسين سيستاني: خير البيان / ٣٥٥). والطب عن الحكيم عماد الدين محمود، أشهر أطباء «إيران» في عصره، والطبيب الخاص للشاه طهماسب الأول. والرياضيات والكلام والفلسفة عن مولانا أفضل القاييني (؟) والرياضيات أيضاً عن المولى علي المذهّب المدرّس. واستناداً إلى (عالم آراي عباسي: ١/ ١٥٦) فان أول أساتذته في «قزوين» هو المير مرتضى (هكذا. ولعله السيد المير مرتضى الشريفي الشيرازي، المتوفى في السنة ٩٧٤ هـ / ١٥٦٦ م) ولم يقل ماذا وكم أخذ عنه. ونظن أن قراءته عليه كانت عابرة، خلال استكشافه الجو العلمي في «قزوين».

هؤلاء هم أساتذته في «قزوين»، وذلك استناداً إلى مصدرين معاصرين كتبا معلوماتهما أثناء حياة بهاء الدين. ولكن آغابزرك في (الذريعة: ١/ ٥١٩) يضيف أنه «قرأ الرياضيات والحكمة مقدار سنة عند الشيخ أحمد النُّهمني الكهدمي» المعروف بـ «پير أحمد». ولم نعثر على هذه المعلومة عند سواه.

من اليسير أن نلاحظ الآن أنه انصرف في «قزوين» انصرافاً كلياً إلى دراسة غير «العلوم الشرعية» على حد تعبيره هو، الذي سنفرغ له بعد قليل: رياضيات وهندسة وطب وكلام وفلسفة. ولا بد أنه أولى علم الفلك عناية بمستوى عطائه فيه فيما بعد. أي ما كان يسمى ـ خلا علم الكلام ـ علومَ

الأوائل. والظاهر أنه خلال هذه الفترة هجر دراسة «العلوم الشرعية» هجراناً تاماً وتفرّغ لتلك. بشهادة ان ليس بين أساتذته في «قزوين» من عُرف بالبروز فيها. وهذه ملاحظة هامة، من حيث أنها تُطلّ بنا على سريرة في الرجل، وتكشف لنا تهيّوءاته الذهنية، التي ستصبح أكثر جلاءً فيما بعد.

مَطَلٌّ آخر:

لقد ظل بهاء الدين يؤكد ويكرر ويعيد كلما ذكر والده: «أستاذي، ومَنْ عليه في العلوم الشرعية استنادي» (يرد كثيراً - مثلاً - في اسناد الأحاديث الواردة في كتابه الشهير «شرح أربعين حديثاً») ولسنا نعتقد أن هذا التحديد منه مجرد تفاصح لا دلالة له، أو مداقّة في غير محلها.

من البيّن ان في عقل الرجل فاصل واضح بين «العلوم الشرعية» وأخرى، فلنسمها انسياقاً معه، «العلوم غير الشرعية». ليس ما نعالجه هنا الفاصل في ذاته، فهو قائم معه وبدونه. بل الالتفات إليه، والتعبير عنه، هذا التعبير الحدّي، مؤكداً مكرَّراً.

لقد قضى الفترة السابقة على «قزوين» أسير اتجاهات أبيه العلمية، التي انحصرت وحاصرته في «العلوم الشرعية»، وكذلك أسير الظروف الصعبة المعدومة الفُرص في «بعلبك» و «أصفهان». وعندما أُتيح له ان يعبّر عن ذاته بحرّية، بعد ن انكسر عنه قالب أبيه، وصادف الشروط المناسبة، بدأنا نرى بهاء الدين كما أراد هو أن يكون، وليس كما أُريد له.

إذن، فلقد كانت «قزوين» مفترق حياته، فيها أصاب حريته وفرصته معاً، ومنها انطلق. وإذن، فلا عجب أن يرتكس في ذهنه دور أبيه والظروف الصعبة معاً سجناً ضيّقاً، بالقياس إلى الانفتاح والخيارات العلمية، فيما بعد.

من هنا نتساءَل: أليس وراء هذه الرغبة في التحديد ميلٌ للتمييز بين حدّ الحرية وحدّ المملوكية؟

هل غاص القلم عميقاً في سريرة بهاء الدين؟

ربما!

على أية حال، فالظاهر أن بهاء الدين عاش في «قزوين» زهرة شبابه عيشة راضية. مستأنساً إلى جوّها العلمي، مستكيناً إلى حياة الدراسة والبحث. وحتى عندما غادرها أبوه منتقلاً إلى «مشهد»، حيث ولّي منصب

شيخ الاسلام، ظل هو حيث غايات نفسه، لا يغادرها إلاّ لماماً. منها ذلك اليوم المشهود، الذي سجّله الأب والابن كلاهما، يوم الثلاثاء الثاني من شهر رجب سنة احدى وسبعين وتسعمائة (١٦ نيسان ١٥٦٤ م) حيث الأب أجاز لولديه «بهاء الدين محمد وأبي رجب عبد الصمد» على ظهر إجازة شيخه الشهيد الثاني له (الاجازة ذات الرقم ـ ٦٢ ـ في المجلد الخامس والعشرين من بحار الأنوار)، وذلك «في دارنا بالمشهد المقدس الرضوي». وحيث الابن تحمّل من أبيه أحاديث، شرح بعضها في كتابه الذي سبقت الاشارة إليه «شرح أربعين حديثاً».

في السنة ٩٧٥ هـ/١٥٦٧ م، على نحو التقريب، انتقل الأب مع زوجته، إلى «هراة» هذه المرة، بعد أن ولاّه الشاه طهماسب الأول منصب شيخ الاسلام فيها. وكان ذلك إيذاناً بتبدد شمل العائلة. ففي السنة التالية توفيت الأم في «هراة». وقد أرّخ الأب، على عادته، وفاة زوجته بهذه الكلمات: «وتوفيت زوجتي خديجة بنت الحاج علي في هراة سنة ست وسبعين وتسعمائة» (رياض العلماء: ٢/ ١١٠). والظاهران بهاء الدين زار «هراة» بهذه المناسبة، تلك الزيارة التي أوحت إليه فيما بعد قصيدته «الزاهرة» التي وصف فيها المدينة وصفاً مفصّلاً، يُنبيء عن الشاب الطُّلعة الذي كانه. وقد أدرجها بكاملها في كتابه الشهير (الكشكول: ١/ ١٤٧ ـ ١٥٣).

في آخر هذه القصيدة يتحسّر بهاء الدين على فراق «هراة»، ويتأوّه على العود إليها، وهو لا يدري أن الزمان يضمر له خبيئاً. ففي السنة ٩٨٣ هـ/ ١٥٧٥ م ترك الشيخ ابن عبد الصمد «هراة»، قاصداً بلاط الشاه طهماسب في «قزوين»، طالباً الاذن بالحج له ولابنه بهاء الدين، وهو يكتم أمراً. وفاز بالاذن لنفسه دون ابنه. وكان ذلك آخر عهد أحدهما بالآخر. ففي السنة التالية استراحت بالشيخ حسين بن عبد الصمد دروبه الطويلة إلى قبر في «البحرين»، التي آثر الاقامة فيها خلال الأشهر القليلة التي بقيت له. بعد أن ختم حياته بأداء مناسك الحج. فكأنما كُتب على هذه العائلة الشتات في كل صقع: الابن الأصغر، عبد الصمد، في «النجف»، الأم في «هراة»، الأب في «البحرين»، وسنعرف ان الابن الأكبر، بطل هذه السيرة، دُفن في «مشهد». المهم، انه على أثر ذلك فاز بهاء الدين بما تمنّاه، ان كان حقاً

يعني ما يقول، فعيّنه الشاه طهماسب الأول شيخاً للاسلام في «هراة»، ليسدّ مسدّ أبيه. وهكذا تحقّق له العود إليها.

كان ذلك أول منصب رسمي يتولاه. كما كان، على الأرجح، أول اتصال له بالسلطة.

(٨)

لا تُذكر أيام بهاء الدين في «هراة» ومنصبه فيها، إلاّ بمناسبة حكاية مغامرة أبيه الأخيرة. أما هو فلا يذكرها لا بخير ولا بشرّ. لا في شعره، ولا في تسجيلاته الدقيقة المعتادة. أما المصادر التي عُنيت بأخباره، فتقفز عن فترة «هراة» قفزاً، كأنها تريد أن تقول أن ليس فيها ما يستحق التسجيل. لا نستثني من ذلك، إلاّ روايةً لتلميذه حسين بن حيدر الكركي، يشير فيها عرضاً اشارة سريعة إلى ما كان من أمر شيخه في هذه المدينة القصيّة، وذلك بمناسبة مرافقته لشيخه في بعض أسفاره، حيث قال: « . . . ثم سافرنا إلى هراة، التي كان سابقاً هو ووالده شيخاً للاسلام فيها» (روضات الجنات: ٥٨/٧).

وفي ظني أن سبب هذا التجاهل يعود إلى أن تلك الفترة، هي حقاً ليست شيئاً بالقياس إلى ما تلاها من حياة باهرة متوهجة. ثم ان «هراة» كانت بعيدة بكل المعاني عن محطّ الأنظار، ومراكز الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية. فكأنها نوع من النفي. أضف إلى ذلك، أنها خامدة من جهة النشاط العلمي، إذن فلا شيء يغري بالتسجيل مما يُغري بهاء الدين وأمثاله عادة: لا إجازات ولا من يُجيزون، ولا تحديث ولا مَنْ يحدّثون. كما أنه لم يكتب فيها شيئاً من مؤلفاته، اللهم الا، ربما، رسالته المعروفة «رسالة في معرفة الكرّ» المعروفة أيضاً باسم «التحفة»، التي كتبها للسلطان محمد، الملقب بـ «شاه خد ابنده» (٩٨٥ ـ ٩٩٥هـ / ١٥٧٧ ـ ١٥٨٦)، الذي جلس على العرش بعد وفاة الشاه طهماسب الأول.

على اننا نملك فكرة ولو عامة عن الظروف التي استدعت تكليفه، وأباه من قبله، بمشيخة الاسلام في هذه المدينة، من المفيد الإدلاء بها:

فلقد كانت «هراة» حاضرة «خراسان» أيام حكم بني تيمور، ابتداء من

السلطان شاه رُخّ بن خليل بن تيمورلنك (٨١٧ ـ ٨٥٠ هـ / ١٤١٤ ـ ١٤٤٦ م) حتى آخرهم بديع الزمان، المظفّر بن حسين بن بايقرا، الذي انتهى حكمه سنة ٩١٢ هـ/١٥٠٦ م، بعد أن نزل عنها للسلطان الصاعد النجم، الشاه اسماعيل الأول الصفوي. هكذا بدأت أيام مجد المدينة تغيب، بعد أن أصبحت تابعة لعاصمة جديدة، لم يكن لها حساب في ميزان الحواضر، اسمها «قزوين».

ليس هذا فقط، بل ان التطورات السياسية الحادثة وضعت المدينة ضمن خط تماسّ جديد، بين أكثرية شيعية إلى الجنوب منها، وأكثرية سنيّة منها وشمالاً. والتركيبة الاقوامية ـ المذهبية كانت في تلك المنطقة، وما تزال، ترسم خطوط الجغرافيا السياسية. لذلك فانها ما ان دخلت في ملك الصفويين، حتى طمحوا إلى أن يطبّقوا فيها ما نجحوا به في «إيران» أي نجاح. أو بالأحرى، ما نجح به المهاجرون الكركيون والعامليون. أعني تحويل غير الشيعة إلى التشيع الامامي. الأمر الذي حال دونه في البداية، ربما، ان هذه المدينة كانت ميداناً لأفظع أخطاء الشاه اسماعيل وأكثرها فجاجة. فهو حين دخلها في السنة ٩١٦ هـ/ ١٥١٠ م، أمر بقتل جماعة من علمائها السنّة، بينهم شيخ الاسلام فيها، أحمد بن يحي، الشهير بأحمد الحفيد. الأمر الذي نعاه عليه الكركي، علي بن الحسين بن عبد العالي. وعلى الأثر دخل ميدان العمل، واستلم زمام السلطة الشرعية. فقاد الأمور ببراعة وأحكام ما عليها مزيد. وبالنتيجة منح «إيران» ذلك التوازن الثقافي والسياسي، الذي ما تزال تنعم به حتى الآن. مما فصّلنا الكلام فيه في سيرته آنفاً.

لكن لأمر ما شُغل الكركي بالقلب عن الأطراف، ربما لمجرد أن القلب قلب، وان الأطراف أطراف. وما كان لامرىء له الخيرة في أمره أن يساوي بينهما. ولذلك ظلّت «هراة» ومنطقتها على صورة «إيران» ما قبل الفترة الصفوية، وكان لذلك من النتائج المستقبلة، ثقافية وسياسية، ما يعرفه كل من له أدنى دراية بتاريخ وحاضر هذا البلد.

إذن، فعندما ولّى الشاه طهماسب الأول الشيخ حسيناً بن عبد الصمد مشيخة الاسلام في «هراة»، كان يبتغي غاية محدّدة، هي «ارشاد أهلها الأجانب في ذلك اليوم عن رسوم الاماميّة» (الفوائد الرضوية / ١٣٨ ـ ٣٩)

يعني استكمال خطة الكركي. لكن ابن عبد الصمد تخلّى، لأسباب ليس هذا محل الخوض فيها، وادار ظهره لـ «إيران» كلها، ليموت في «البحرين»، وكان على ابنه بهاء الدين أن يسدّ مسدّه.

يبدو لنا واضحاً، من مجمل هذه الملابسات، كيف ولماذا قادت بهاء الدين حظوظه إلى تلك المدينة القصيّة. ولا ريب عندنا أنه لم يكن من معدن الرجال المؤهلين لهذا النوع من العمل. فهي تقتضي نمط شخصية مختلف، يتصف بالصدامية والحزم، ويا لبعد بهاء الدين عن هذا النمط. أضف إلى ذلك، أن الأمور لم تعد على ما كانت عليه من بساطة في أيام الكركي، أي منذ نصف قرن تقريباً. فالآن أخذت القوى السياسية الاقليمية مراكزها النهائية لمدة طويلة، بعد فترة التحولات الضخمة، وصار الشأن المذهبي وجهاً أساسياً في النزاع السياسي العالق بين قوتين اسلاميتين كبيرتين، هما العثمانيون والصفويون. بحيث أن المساس بالتوازنات المذهبية، لم يعد عملية حرّة، تخضع لمهارة الداعية ورجاحة جدله، بل تدخل في صميم التجاذب السياسي. خاصة وان مدينة «هراة» بالذات تطل من شرفتها على كتلة سنّية ضخمة، لم تكن أقل شعوراً بلونها المذهبي من العثمانيين أنفسهم، ان لم تتفوق عليهم بكثير.

كل هذه العوامل تجعلنا على شبه اليقين، من أن مهمة بهاء الدين في «هراة»، وكذلك مهمة أبيه من قبله، كانت صعبة جداً، ان لم تكن مستحيلة. وربما ساعد ذلك على تصوّر بعض الأسباب التي جعلت أباه ينجو بنفسه، متوسلاً بالحج، بعد أن أقام فيها ثماني سنوات. لكن حظ بهاء الدين أنقذه.

(٩)

منذ «هراة» وأيام «هراة» أضعنا خطى بهاء الدين، ولم نعد نعرف أين هو بالضبط، ولا ماذا كان يفعل. فاما أنه كان ينقل خطاه بحذر، بحيث لا تترك الآثار التي يمكن أن نستدلّ بها عليه. وأما ان الأرض التي سار عليها كانت من ذلك النوع الغادر الذي يُعفّي على آثار السالكين. نعرف أنه كان في «قزوين» عندما غادر أبوه «إيران» إلى غير رجعة، في السنة ٩٨٣ هـ / ١٥٧٥ م. ثم أنه استقر لفترة ما في «هراة»، حيث فقدنا آثاره. ثم

إذا به يظهر فجأة في «اصفهان» في السنة ٩٩٠ هـ ١٥٨٢ م، حيث أتم تأليف أحد أشهر كتبه (نسبة أعظم الجبال إلى قُطر الأرض). الذي أخذنا عن خاتمته هذه المعلومة. فأين كان خلال تلك السنوات الثمان أو التسع؟ في «هراة»؟ لا نظن ذلك؟ وسنقول لماذا. ولكن، على كل حال، لماذا هذا الصمت المطبق، وهو الذي عرفناه من قبل ومن بعد مولعاً بالتأريخ لأكتوباته من شعر ومن نثر؟ ذلك الولع الذي أعاننا على عمارة هذه السيرة له، دون ثغرات كبيرة حتى الآن. لكننا نراه قد تخلّى عنا في هذه المرحلة، بحيث وضعنا تجاه هذه الثغرة الواسعة.

ليس في وسعنا إلاّ أن نظن في أحسن الأحوال. والمظنون أن لهذا الغموض علاقة بالاضطراب السياسي الكبير الذي غرقت فيه البلاد بين السنتين ٩٨٤ و ٩٩٦ هـ / ١٥٧٦ ـ ١٥٨٧ م، وان كنا لا نملك دليلاً على ذلك. ولكن فقدان الدليل أمر مفهوم، فالذي يؤثر أن ينأى بنفسه لأي سبب لا يجهر بنيّته ولا بماذا يفعل.

أما ذلك الاضطراب السياسي، فقد بدأ على أثر وفاة الشاه طهماسب الأول، ثاني ملوك العائلة الصفوية، بعد أن حكم خمساً وخمسين سنة عداً (٩٣٠ ـ ٩٨٤ هـ / ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦ م) وعُرف بتديّنة العميق. كما أنه تأثّر بشكل واضح بشخصية وانجازات المحقّق الكركي، علي بن عبد العالي (٨٧٠؟ ـ ٩٤٠ هـ / ١٤٦٥؟ ـ ١٥٣٣ م)، بحيث أنه بعد وفاة هذا الأخير، بعيداً عن «إيران»، ميتةً حامت الشبهات حول أسبابها، ظلّ هذا الشاه مُعرضاً لفترة غير قصيرة عن تعيين خلف له في منصب شيخ الاسلام بالعاصمة. وكان تذكيره من قِبَل كبار معاونيه، بضرورة اتخاذ هذه الخطوة، يحرك شجونه على الكركي (رياض العلماء: ١/ ١١٠). وكانت فترة حكمه هادئة مطمئنة، بدا فيها ان كامل النهج الذي ارتبط بالحكم الصفوي قد استتبّ بشكل نهائي. واستناداً إلى بعض الروايات فانه وفي السنة نفسها توفي أيضاً الشيخ علي بن هلال الكركي، الشهير أيضاً بالشيخ علي المنشار، شيخ الاسلام بعد الرائد الكركي، والذي شغل هذا المنصب الخطير قرابة نصف قرن. ولا شك ان لقاء هذين الرجلين في أعلى منصبين، سياسي وديني، في تلك الفترة الانقلابية، كان من أسعد المصادفات التاريخية.

لكن وفاة الشاه طهماسب كانت إيذاناً بانتهاء تلك الأيام السعيدة وما

صاحبها من استقرار. فقد جلس على العرش على أثره ابنه الشاه اسماعيل الثاني (٢٧ جمادى الأولى ٩٨٤ ـ ٣ ذي الحجة ٩٨٥ هـ / ٢٤ تموز ١٥٧٦ ـ ١٣ شباط ١٥٧٨ م)، ذلك الرجل القاسي السفاك، الذي قضى على كل منافس محتمل في عائلته. وفضلاً عن ذلك، أعلن خروجه على نهج عائلته، وعمل على أن يستدير بالبلاد مائة وثمانين درجة، في السياسة كما في الدين. متجاهلاً القوى الهائلة، شعبية ونخبوية، التي صارت في موضع القلب من الوضع الجديد. والموجبات السياسية، على الأقل السياسية، التي كانت وراء نجاح الحكم الصفوي في توحيد «إيران». وتلك سياسة فجّة خرقاء، ما تزال تثير حتى اليوم عجب المؤرخين واستغرابهم.

لم يطل حكم الشاه اسماعيل الثاني أكثر من تسعة عشر شهراً، وقيل أنه أغتيل بالسم. ولكن بعد أن زعزع بلده، وخرّب استقراراً اقتضى سبعين سنة من العمل، وجهود اثنين من أقدر الرجال، هما الشاه اسماعيل الأول والشيخ علي بن عبد العالي الكركي، وحظوظاً تاريخية يندر أن تتأتّى مرتين لأمة. والحقيقة ان «إيران» لم تعد إلى ما كانت عليه من استقرار ومنعة إلاّ على يد الشاه عباس الكبير (٩٩٦ ـ ١٠٣٨ هـ / ١٥٨٧ ـ ١٦٢٩ م). بعد أن اجتازت فترة أخرى من الركود الذي يشبه استعادة الأنفاس. وذلك في فترة حكم الشاه محمد، الملقب بالشاه خد ابنده (٩٨٥ ـ ٩٩٦ هـ / ١٥٧٨ ـ ١٥٩٧ م)، المثقف المسالم العاجز، الذي لم يجد ما يشغل به نفسه إلاّ الانصراف إلى العناية بالفنون. وكان هو نفسه فنّاناً ممتازاً.

من الواضح أننا نسوق هذه المعلومات التاريخية، ضمن سيرة بهاء الدين، لأننا نفترض علاقة ما بين أحداثها وبين سيرة حياته خلال تلك السنوات العاصفة. وانها تقدم تفسيراً مقبولاً للصمت الذي لفّه، أو التف به، خلالها.

من هذه العلاقة المفترضة بين ما جدّ على سياسة الدولة وسيرة الرجل، ان الغرض الذي من أجله وُلّي مشيخة الاسلام في «هراة»، وأشرنا إليه آنفاً، لم يعد من هم الدولة في عهد الشاه اسماعيل الثاني في شيء. ان لم نقل انه بات يتضارب مع سياستها. وليس من المغالاة ولا من شطح الخيال ان نقول، ان هذا الشاه لو استطاع لعمل في «هراة»، بل وفي «إيران» كلها، عكس ما كان يفترض ببهاء الدين أن يفعل هناك. ولذلك فاننا أعلنّا

قبل قليل ميلنا إلى الظن بأن مقامه في «هراة» لم يطُل، إلاّ، ربما، ما يزيد قليلاً على السنة. ولعله قفل منها عائداً إلى «قزوين» أو «اصفهان».

من جهة أخرى، فانه يبدو لنا أنه خلال الفترة، التي تبدأ من عوده من «هراة»، أفلح، على الرغم من كل شيء، في أن يشق لنفسه طريقه الخاص به، دون أن يتأثر كثيراً بما كان يدور من حوله. بحيث أنه في نهايتها كان قد وطّد مكانته، واكتسب شهرة واسعة تجاوزت حدود «إيران»، وسبقته إلى بعض الأقطار التي جابها في رحلته التي سنفرغ لها بعد قليل. والحقيقة أننا **لا ندري كيف تأتّى له ذلك. وكذلك لا ندري كيف نجمع بين ذلك الصمت المطبق وبين اكتسابه ما اكتسب من مكانة وشهرة. ولكن هذه أمور يصعب اخضاعها لقواعد محدّدة صارمة لا تتعداها، بحيث لا تحصل إلاّ ضمن الشروط التي نفهمها. كما أن علينا أن نقبل احتمال أنه لم يكن صامتاً فعلاً،** بل ان التسجيلات المتعلقة بسيرته وأعماله في تلك الفترة قد ضاعت، أو أنها لم تصل إلينا، على الرغم من البحث والتنقيب عدة سنوات وفي كل المظان. يؤيد هذا الاحتمال أنه ألّف للشاه محمد، الملقب بـ «شاه خد ابنده»، في «أصفهان» كتاباً عُرفت نسخته العربية باسم «التحفة»، والفارسية باسم «اوزان شرعي». وهو من أوائل كتبه. ولا ريب أن هذا يدل على صلة ما له بأهل الحكم، وهذا بدوره يدل على أن الرجل لم يكن قاعداً يراقب ما يجري من حوله بصمت.

المهم، انه في الفترة الممتدة بين السنة ٩٨٤ هـ/١٥٧٦ م، تاريخ عوده من «هراة» كما نقدّر، والسنة ٩٩١ هـ/١٥٨٣ م، تاريخ بدء رحلته التي سنتحدث عنها توا، نجح الشيخ في توطيد مكانته في «إيران»، بل وبنى شهرة هائلة انداحت خارجها، نخص منطقة «الشام»، مما سنرى اماراته والدليل عليه في القسم التالي.

مهما يكن، فان ما رأينا فيه من جانبنا، كباحثين، صمتاً مطبقاً، قد تبدّل فجأة إلى ما يشبه الضجيج. فكأن أحداً ما، في مكان ما، قد رفع يده عن خانق للصوت، فتبدل الصمت ضجيجاً، وامتلأ الجو أصواتاً. حدث ذلك مع بدء التحضير لرحلته الطويلة.

(١٠)

قبل أن نأخذ بالحديث عن رحلته الشهيرة، علينا أن ننفي خطأً شائعاً

متناقلاً في المصادر المعنيّة، يقول انه دخل المنطقة الشامية قبل رحلته هذه، حيث اجتمع بالشيخ حسن بن زين الدين الجبعي في قرية «كرك نوح»، في السنة ٩٨٣ هـ / ١٥٧٥ م. هذا اللقاء ذو القيمة الرمزية الكبيرة، بين ابن الشهيد الثاني، ممثل الصمود في الحواضر العلمية الشيعية، بعد شهادة أبيه المدوّية وما تلاها من هجرة باتجاه «إيران» وغيرها. وبين الشيخ بهاء الدين، قطب المهاجرين العامليين في زمانه، ورمز النهضة العاملية الثانية، في دار هجرتها ومرابعها الجديدة.

لا شك عندنا أن الشيخ بهاء الدين لم يغادر إيران في تلك السنة، ولا في السنوات القريبة التالية. بل كان في «قزوين» على وجه التحديد. وهي السنة نفسها التي ترك فيها والده «إيران» نهائياً، بعد أن حاول أن يصطحب ابنه، صاحب السيرة معه. لكن الشاه اذن للأب دون الابن. بل وكلفه أن يسدّ مسدّ أبيه في «هراة»، كما سبق أن قلنا.

والظاهر ان الشيخ علياً بن محمد الجبعي (ت: ١١٠٤ هـ / ١٦٩٢ م) مؤلف (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور) وهو حفيد الشيخ حسن الجبعي نفسه، هو المسؤول عن نشر هذا الخطأ الشائع. فهو أول من ذكره حسب تتبعنا، وعنه نُقل (الدر المنثور: ٢/ ٢٠٢).

على أنه من الواضح أن هذا الكلام لا ينفي وقوع الحادثة أصلاً. أعني لقاء بهاء الدين بابن أستاذ أبيه. لكن في زمان آخر، يتناسب مع التاريخ الممكن لمرور بهاء الدين بقرية «كرك نوح»، عابراً من «دمشق» باتجاه «حلب»، أي في السنة ٩٩٢ هـ / ١٥٨٤ م، كما سنحقق بعد قليل. خاصة وان الحر العاملي يثبتها في ترجمته للشيخ حسن (أمل الآمل: ١/ ٥٨) فضلاً عن أن الشيخ بهاء الدين قد أدرج له ثلاث قصائد دفعة واحدة في (الكشكول ١١٠ ـ ١١٥)، وسنعرف أيضاً أنه كان مشغولاً بجمع مادته أثناء هذه الرحلة. والظاهر أنه تلقّاها من ناظمها أثناء هذا اللقاء. وسيأتيك مزيد كلام عن هذا اللقاء في موضعه المناسب فيما يلي.

* * *

والحقيقة ان رحلة بهاء الدين إجمالاً تحيط بها الأوهام وتكثر حولها المبالغات، بحيث أنني لاحظت ان الانطباعات الصادقة عنها، في مختلف المصادر، نادرة جداً. وكأن المؤلفين يخوضون مباراة حامية، تُمنح الجائزة

فيها لمن يقدم أكثر المعلومات بُعداً عن الحقيقة وإيغالاً في الخيال. فلو أخذنا مدة الرحلة مثلاً، لوجدنا ابن معصوم، علي خان المدني (ت: ١١٢٠ هـ / ١٧٠٨ م) يقول في (سلافة العصر / ٢٩٠):

«ثم رغب في الفقر والسياحة. واستهبّ من مهاب التوفيق رياحه. فترك تلك المناصب. ومال لما هو لحاله مناسب. فقصد حج بيت الله الحرام. وزيارة النبي وأهل بيته الكرام. عليهم أفضل الصلاة والسلام. ثم أخذ في السياحة. فساح ثلاثين سنة».

وتابعه على ما قال محمد علي الكشميري (ت: ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٤ م) في (نجوم السما / ٢٧). ولكننا نجد التنكابني، محمداً بن سليمان، في (قصص العلماء / ٢٣٦) الذي أتم تأليفه في السنة ١٢٩٠ هـ / ١٨٧٣ م، يطامن من غلواء سابقيه، حيث يقول ما ترجمته: «وطالت سفرته أربع سنوات، منها سنتان في مصر». وهو زعم قريب من الحقيقة. ولكنه أضاف بعد قليل «انه اكتسب العلوم السرية في سفرته تلك» (نفسه / ٢٤٤) فكأنه أبى أن يشهد تلك المباراة دون أن يضرب فيها بسهم.

والحقيقة أن تلك الرحلة لم تطُل أكثر من سنة وشهرين على أبعد تقدير. منذ أواخر شهر رجب سنة ٩٩١ هـ، حتى أوائل شهر رمضان سنة ٩٩٢ هـ / أواخر حزيران ١٥٨٣ ـ أواسط أيلول ١٥٨٤ م. ولحسن الحظ فان الشيخ أرّخ بنفسه بدء سفره وعودته، وما يزال التاريخان محفوظين.

أما تاريخ البدء فهو بخط يده على هامش مجموعة جده شمس الدين محمد بن علي الجباعي، المحفوظة في مكتبة مدرسة السيد البروجردي في «النجف الأشرف»، وفيها: «.... في تاريخ العشرين من رجب المرجب سنة احدى وتسعين وتسعمائة في أصفهان، أيام العزم على التوجه إلى بيت الله الحرام» وعندنا صورة ضوئية له.

وأما تاريخ عودته فهو في المجموعة التي بخطه، حيث كتب ما يلي: «قد سنح بالخاطر ليلة الثلاثاء خامس شهر رمضان المبارك سنة ٩٩٢، أيام المعاودة من مكة المكرمة» ثم عدة أبيات، بعدها: «لكاتب الأحرف مما سنح في بلدة وان». ومدينة «وان» في «آذربايجان» إلى الشرق من «تبريز»،

يرد ذكرها في كتب التاريخ التي سجّلت أحداث الصراع والقتال بين السلطان سليم الأول العثماني والشاه اسماعيل الأول الصفوي، في السنة ٩٢٠ هـ / ١٥١٤ م. (أخذنا نص بهاء الدين عن الأستاذ سعيد نفيسي: «أحوال واشعار فارسي شيخ بهائي / ١٢٧» الذي نقلها بدوره عن «المجموعة التي بخطه» أي خط الشيخ.

* * *

ولكن، لماذا ارتكب بهاء الدين تلك الرحلة ـ المغامرة؟

هناك أكثر من مبرّر لطرح السؤال. على الرغم من أن الحج بذاته غرض كافٍ، لجزء من الرحلة. ولكن الرجل طوّف من بعد اداء مناسك الحج في أرجاء «مصر» و «الشام» و «آسية الصغرى»، عائداً منها إلى «إيران»، وحيداً، متنكراً. فلماذا يقوم رجل في مثل مكانته وشهرته بتلك الرحلة الشاقة، التي لا تخلو من مخاطر جديّة، منها، وأقلّها، المخاطر المألوفة على المسافر في تلك الأزمان؟

أول جواب يخطر في بال العارف بالتقاليد التي كانت مرعيّة بين علماء الاسلام، هو أنه سعى إلى مثل ما سعى إليه أمثاله من قبله ومن بعده، أعني لقاء حَمَلة العلم وأهله، والأخذ عنهم، ومطارحتهم. وهو أمر ظل إلى وقت قريب ذا قيمة خاصة، بحيث لا تعادله أية وسيلة أخرى، في تقاليد التلقّي الاسلامية. وهو جوابٌ لا بد من اعتباره مقبولاً كتعليل جزئي على الأقل. الشواهد عليه غير قليلة في مسلكياته ولقاءاته ومَنْ التقى بهم خلال رحلته، وما دار فيها من أحاديث ومطارحات ومناقشات، مما سنشير إليه في موضعه فيما يلي. ومع ذلك فانه لا بد لنا من البحث عن حافز شخصي. ذلك أنه تحت ووراء كل حافز انساني عام، هناك الشخص، الذات، ونزعاتها، وهي أحرى بتفسير خصوصيات المرء، التي تبدو لنا في تفاصيل سلوكه.

يكاد يُجمع كُتّاب سيرة بهاء الدين، أخصّ الذين اعتنوا بمعالجة الأسئلة التي نعالجها هنا، على القول، كلٌّ بطريقته، انه حين خرج طالباً العلاج لنفسه المتعبة مما ألمّ بها. وأوضح اشارة إلى ذلك، صدرت عن غيره، قرأناها آنفاً في النص الذي اقتبسناه عن المدني، حيث قال: «ثم رغب في الفقر والسياحة. واستهبّ من مهابّ التوفيق رياحه. فترك تلك المناصب. ومال لما هو لحاله مناسب». والفقر والسياحة يعنيان في النص

الانخلاع من ربقة التملك والوطن. وذلك من شارات أهل العرفان وسمات الزاهدين. والفكرة التي يعالجها المدني تتكامل فيما يلي من كلامه. ومنه طلب التوفيق، يعني العمل وفق ما يُرضي المولى، وفي المقابل ترك المناصب، والميل لما هو لحاله مناسب.

هذا القلق الروحي نعرفه عند أمثاله، من الناس الذين يحثّهم النظام الفكري الذي يعقلونه، والأخلاقي الذي يلتزمونه، على لون من الحياة عماده البساطة والبعد عن الشهوات والرغبات الدنيوية. بل هو أقرب إلى الزهد. لكن الظروف المحيطة بهم تُلزمهم إلزاماً بلون مختلف تماماً. وبهاء الدين كان، كما يشهد شعره وكتاباته النثرية، ذا نزعة صوفية فردية. كما ظلّ طول عمره مكتفياً بالقليل من كل شيء، مما هو من متاع الدنيا. ولكنه كان، من الجهة الأخرى، في موقع متقدّم من مجتمعه. والمواقع المتقدمة كانت وما تزال وستبقى الميدان الأوسع للصراعات على المكاسب والمناصب، حيث يسود الزيف والتمثيل والبهرج. وذلك أمر لم ينجُ منه حتى قبيله من الفقهاء. مما تركه موزّع القلب بين غايات نفسه، وبين مقتضيات العيش بين ومع أولئك الناس. وذلك عبء ثقيل يُبهظ حامله، خصوصاً إذا طال احتماله، وخصوصاً أيضاً في فترة الشباب، قبل أن يشتد عود نفسه ويصلُب، ويفارقه طموح الشباب وفضوله، ويصبح قبول أي شيء والاعتياد عليه رهناً بالظروف والمتاح.

مهما تكن قيمة شهادة المدني ومَنْ سواه في هذا الشأن، فانها لن تعادل بأي حال نص بهاء الدين نفسه. فالوجدان وعالم الانسان الداخلي هو خزانة محصّنة، لا يملك سر فتحها إلاّ صاحبها. ويا ليت بهاء الدين ترك لنا كلاماً مباشراً، يشرح لنا فيه أزمته وكيف واجهها، كما فعل الغزّالي من قبل. لأغنانا عن رمي شباكنا في البحار البعيدة، وتصيّد لوازم الكلام.

نشير بذلك إلى ما تركه من تسجيلات كتبها أثناء رحلته. أودعها ما كان يعمر نفسه ويشغل باله من أفكار وإحساسات، وهو يهيم خلال هاتيك البقاع يوماً بعد يوم وشهراً بعد شهر. أعني مجموعته الشعرية التي سماها هو «سوانح سفر الحجاز»، وتُعرف عند الايرانيين بـ «نان وحلوى» أي: خبز وحلوى. وهو اسم مستلٌّ من احدى قصائد المجموعة. ومجموعه الشهير «الكشكول». ولا بد لنا من أن نقول أولْ ما هي صلة هذين العملين على وجه الخصوص بما نعالجه الآن.

أما «سوانح سفر الحجاز» فهي قصائد بالعربية والفارسية «سنح أكثرها في طريق حج بيت الله الحرام» على حد تعبيره هو في المقدمة القصيرة التي وضعها للمجموعة. إذن، فمن المفهوم والمتوقع أن يودعها الشاعر دخيلة نفسه، وما كان يعتلج في قلبه من احساسات، ويدور في عقله من أفكار أثناء الرحلة. فلهذا ومثله يقول الناس الشعر.

وأما «الكشكول» فهو ذلك الكتاب الذي كان له ذلك الحظ الهائل من الذيوع والانتشار بين الناس. وما ندري هل الكتاب مدين بشهرته إلى مؤلفه أم العكس. ولكن من المؤكد ان بهاء الدين شقّ بهذا النمط من التأليف طريقاً للناس من بعده فسلكوه. والاسم في ذاته ذو مغزى يستحق أن نقف عنده. فالكشكول في الأصل وعاء خسبي ذو شكل تقليدي لا يعدوه، يعلقه دراويش «إيران» في أكتافهم ليضعوا فيه ما يتلقونه من صدقات المحسنين، فيجتمع فيه بنهاية السعي خليط متنافر من الأشياء. واستعار بهاء الدين الاسم لكتابه، لأنه هو الآخر يجمع مادة لا تستقيم تحت منهج، اللهم إلاّ حسن الذوق وبراعة الاختيار وجمال اللفتة وسعة المعرفة. ولا شك ان هذه الاستعارة البارعة دليل آخر على عبقرية بهاء الدين، وقدرته الهائلة على التواصل مع ثقافة الجمهور، والإفادة من المخزون الشعبي في العمل الأدبي. ولعل ذلك يوقفنا على سرّ من أسرار ما حظي به من مكانة وشهرة بين الناس، وما ناله من محبة وتقدير صافيين بريئين من الشوائب.

المعروف ان بهاء الدين جمع مادة هذا الكتاب أثناء رحلته (راجع مثلاً: ريحانه الألبّاء / ١٠٢ والكواكب السائرة: ٣/ ٤٤١)، وهو زعم بعيد عن الحقيقة. إذ لا شك أن بعض مادته، خصوصاً في الأجزاء الثلاثة الأخيرة، يعود إلى ما بعد رحلته بكثير. بشهادة تواريخ وأحداث مما عرفناه مولعاً بتسجيله أشد الولع. ولكن لا شك أيضاً أن بعضها الآخر مما سجله أثناء الرحلة. بل ان الحقيقة التي لا يصعب على الباحث أن يكتشفها، ان الجزء الأول حتى قصيدته الشهيرة «وسيلة الفوز والأمان»، هو سجّل وافٍ برحلته. قال فيه، بطريقة أو بأخرى، أين ذهب ومَنْ التقى. ومن العجيب ان لا يلاحظ ذلك أحد حتى الآن.

والذي يبدو لنا بعد سبر هذا الكتاب الضخم بأجزائه الخمسة، ان مؤلفه شرع في جمع مادته أثناء الرحلة، وهذا هو منشأ ذلك الزعم

المشهور، ثم مضى بعد ذلك يضيف إليه بقية عمره. ومن هنا يبدو الكتاب لقارئه اليوم جسداً واحداً بروحين. ففي حين تسيطر على جزئه الأول نزعة عرفانية لا تخطئها العين، نجد أن بقية أجزائه تسودها الملاحظات والمناقشات العلمية والأدبية البحتة. ولا مراء في أن هذا التمايز يرجع إلى تمايز آخر ميدانه عقل مؤلفه وميوله ونزعاته وما هو عنده أولى وأحرى بالاهتمام من سواه. مما يشكّل فهمه واعتباره والتدبّر فيه، عند قرّاء بهاء الدين، مفتاحاً للولوج إلى عالمه الفكري.

في «سوانح سفر الحجاز» نرى إلى بهاء الدين طافح النفس بالمرارة، ممتلئاً غيظاً على ما فرّط من أمر نفسه. يفرّ بروحه هارباً من أمر مهول، وكأنه امروء علقت النار بثيابه، فهو يركض ملء فروجه، ضارباً بيديه يميناً ويساراً، محاولاً أن يحمي جسده من حر النار التي تكاد تأكله. فبينما يخصص احدى قصائده لـ «التأسف والندامة على صرف العمر فيما لا ينفع» نرى إلى جنبها أخرى «في قطع العلائق والعزلة عن الخلائق» ثم ثالثة «في ذم العلماء المتشبهين بالأمراء المترفعين عن سيرة الفقراء». ولعله أفصح ما يكون كلاماً عن دخيلة نفسه أثناء الرحلة، في مقطوعة ملمّعة، تحمل عنوان «في تأويل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: حب الوطن من الايمان»، حيث يقول:

قم توجه شطر اقليم النعيم
واذكر الأوطان والعهد القديم
كنج علم ما ظهر مع ما بطن
كفت: از ايمان بود حب الوطن
أين وطن مصر وعراق وشام نيست
أين وطن شهريست كانرا نام نيست

أي:

كنز علم ما ظهر وما بطن
قلت: من الايمان حب الوطن
هذا الوطن لا مصر ولا العراق ولا الشام
هذا الوطن هو بلد لا اسم له

وتمضي بقية قصائد المجموع على هذا النحو.

إذن، فلقد كان بهاء الدين هائماً على وجهه فعلاً. رحيله الجسدي ليس الا رحيلاً سطحياً ومجزوءاً عن رحيل آخر داخلي. بحثاً عن وطن لا اسم له. ليس من تلك البلدان التي كان يتجول خلالها، بل ولا من هذا العالم أصلاً. وانما عودة إلى العالم الذي هبط منه. وذلك تعبير مألوف عند أهل العرفان، عن الحنين الروحي للانسان.

أما «الكشكول»، فالصفحات الأولى منه، حتى الحدّ الذي حدّدناه قبل قليل، لا تعدو في أفكارها ومقاصدها ودلالاتها ما في «سوانح سفر الحجاز»، بل ان قصائد مما أفردها مع سواها في المجموع أثبتها أيضاً، وربما قبل، في «الكشكول». كما أننا نلفت النظر إلى أمر خبيء في اسم الكتاب، ربما كان لا يقل دلالة عن كل النتائج التي محصناها حتى الآن. فلماذا يستعير بهاء الدين اسم كتابه من متاع الدراويش؟ هناك، طبعاً، ما أشرنا إليه قبل قليل من التقاط للتشابه البارع بين مادة الكتاب والكشكول الوعاء. ومع ذلك فإن علينا أن نبحث عما هو أعمق من آلية النقل، بمناسبة التشابه السطحي والشكلي. بمحاولة فهم آلية عقلية، هي المحرك والموجّه الحقيقي لعملية الانتقال، تمكن قراءتها في المضمون الرمزي للكلمة، ووطنها الثقافي والاجتماعي الأصلي. واعتقد أن هذا المنهج سيصل بنا إلى اليقين بأنه لو لم يكن معلّق القلب، في تلك اللحظات، بالدراويش ورسومهم وأهداف حياتهم، لما خطر له ذلك الخاطر العجيب. وسنعرف فيما يلي أنه كان قد اتخذ لنفسه زي الدراويش أثناء رحلته.

ثم اننا نقرأ في «الكشكول» كلاماً كثيراً مما يتصل بهذا ومثله. من التكرار غير المفيد ان نقول أين ، وماذا يعني. لكن «سانحة» من بين كل ذلك الكلام تحمل دلالة خاصة. لذلك فاننا سنقتبسها بنصها:

> **«لو لم يأتِ والدي، قدس الله روحه، من بلاد العرب إلى بلاد العجم، ولم يختلط بالملوك، لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه، طاب ثراه، أخرجني من تلك البلاد، وأقام في هذه الديار، فاختلطتُ بأهل الدنيا، واكتسبتُ أخلاقهم الرديّة، واتصفت بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا إلاّ القيل والقال والنزاع والجدال. وآل الأمر إلى أن تصدّى لمعارضتي كل جاهل، وجسُر على مباراتي كل خامل».**

(الكشكول: ١/ ١٦٢)

نلاحظ أولاً ان في هذا الكلام شيئاً من الحيف على الشيخ حسين بن عبد الصمد، فهو لم يكن يملك الخيرة في أمره حين خرج بابنه مهاجراً، كما عرفنا. وحقاً كان ذلك أيضاً حال بهاء الدين حين أُلزم بمشيخة الاسلام في «هراة» إلزاماً، وبذلك تأسّست علاقته الرسمية بالسلطة، كما رجّحنا. ولكنه هنا يتناسى وصية أبيه الأخيرة، حين كتب إليه قبل وفاته يقول: «يا بني، ان أردت الدنيا فاذهب إلى الهند. وان أردت الآخرة فاتبعني. وان لم ترد لا الدنيا ولا الآخرة فابقَ في أرض العجم» (رياض العلماء: ٢/ ٢٤٦).

يُظهر لنانص بهاء الدين غربته ذات الوجهين: مادية، عن وطنه ـ نعيمه المفقود «جبل عامل»، والحياة الورعة الطاهرة الفقيرة لآبائه وأجداده، تلك الحياة التي حُرم فرصة التمثّل بها، بالهجرة مع أبيه. ومعنوية، حيث هو، حيث تنعدم الأهداف السامية للحياة، ويسود التغالب على المنافع والمكاسب والمظاهر الفارغة الزائفة، وتنعدم المقاييس الصحيحة للرجال وكفاءاتهم. ومما يملأ القلب أسى وحزناً، انه على الرغم من كل هذا، والتجارب المرّة وخيبة الأمل، فان بهاء الدين وأباه كلاهما، لا تخطر له، حتى مجرد خطور، فكرة العودة إلى وطنه، وكأنه صار محرّماً عليهما. «الهند» و «البحرين» أقرب إليهما منه وأكثر أمناً.

* * *

سنقتفي آثار بهاء الدين، وهو يجوب الديار من بلد إلى بلد. معتمدين التسجيلات التي تركها في «الكشكول» وغيره، بالاضافة إلى التسجيلات التي كتبها الذين التقى بهم خلال تجواله في مختلف الأقطار، وهي كثيرة وثمينة.

في «العراق» و «الحجاز»

إذن، وكما سبق منا القول، فبعيد العشرين من شهر رجب من السنة ٩٩١ هـ / ٢٤ حزيران ١٥٨٣ م، انطلق من «اصفهان». والظاهر ان السبب المعلن لسفره كان «التوجه إلى بيت الله الحرام»، حسبَ ما قال هو في الاكتوبة التي اقتبسناها قبل قليل. ونلاحظ هنا اننا لم نتلقَّ أي اشارة تقول أنه استأذن أحداً في السفر، كما تقتضي الأصول بالنسبة لمن يشغلون منصباً رسمياً، وكما فعل أبوه من قبل حينما سافر معلناً السبب نفسه. ربما لأنه لم يكن عليه أن يفعل. وعلى هذا، فإذا صحّ عندنا ان عدم الذكر هنا دليل على

عدم الحدوث، وهو صحيح، فهذا يصلح دليلاً على أنه لم يكن يشغل إذ ذاك أي منصب رسمي. مما يعزّز النتائج التي محّصناها آنفاً، حيث قضينا أن مقامه في «هراة» ومشيخة الاسلام فيها لم يطُل، إلاّ ما يزيد قليلاً على السنة، وانه عاش بعدها في «اصفهان». يؤيد ذلك أيضاً، انه لم يكترث بأن يؤقّت سفره مع الموعد المناسب لانطلاق الحجيج، الأمر الذي كان سيمنح إعلانه قبولاً أفضل. ولكن الظاهر انه لم يكن يعاني كبير حرج في هذا الشأن. وعلى هذا فقد رأيناه يرحل معلناً أنه يبتغي الحج قبل الموسم بخمسة أشهر تقريباً.

الظاهر أيضاً أنه اتخذ سبيله إلى «العراق». ففي (الكشكول: ١/ ١٢٤) مقطوعة شعرية قصيرة تحت عنوان «وله وقد أشرف على مدينة سر من رأى» نقتبسها لجمالها:

أسـرع السيـر ايهـا الحـادي
ان قلبـي إلـى الحمـى صـادي
وإذا مـا رأيـت عـن كثـب
مشهـد العسكـري والهـادي
فـالثـم الأرض خـاضعـاً فلقـد
نلـت واللـه خيـر إسعـاد
وإذا مـا حللـت نـاديهـم
يـا سقـاه الالـه مـن نـادي
فـالثـم الأرض خـاضعـاً ولهـاً
واخلـع النعـل انـه الـوادي

واننا لنحب أن نعتقد ان القارىء يشاركنا التأثر بما في هذه الأبيات من بساطة وصدق وعذوبة. وهذه مناسبة للقول ان بهاء الدين ترك لنا عدة مقطوعات شعرية، قالها بمناسبات مماثلة، خلال رحلته هذه، سنذكرها كلاً بمناسبتها، تمتاز بالنكهة نفسها. ولا ريب عندنا أنه زار مقام الجوادين عليهما السلام في الجانب الغربي من «بغداد»، ومشهد الامام الحسين عليه السلام في «كربلاء». ولسنا ندري لماذا لم توح إليه الزيارتان بمثل ما أوحته بقية المشاهد والمشاعر. وكذلك زار مشهد الامام أمير المؤمنين عليه السلام في «النجف الأشرف». ولعل ملاحظة ما قد أوحت إليه بالبيتين التاليين،

اللذين يذكرهما في (الكشكول: ١/١٠١) تحت العنوان التالي: «قد صمّم العزم محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي على أن يبني مكاناً في النجف **الأشرف، لمحافظة نعال زوار ذلك الحرم الأقدس، وان يكتب على ذلك المكان هذين البيتين:**

هــذا الأفــق المبيــن قــد لاح لــديــك
فــاسجــد متــذلــلاً وعفّــر خــديــك
ذا طــور سينيــن فــاغضــض الطــرف بــه
هــذا حــرم العــزة، فــاخلــع نعليــك

وما ندري هل حقّق عزمه لم لا. ولكنه بالتأكيد مَلَكَ لذلك كل فرصة، خصوصاً بعد أن صار له من الشأن ما سنعرف، وصارت بلاد «العراق» خاضعة لحكم الصفويين لفترة. ولعله فعل، ثم ذهب «المكان» في التجديدات المستمرة للمشهد.

من «العراق» اتجه صوب «الحجاز» على الطريق التقليدية للحجيج. وعندما أشرف على «المدينة» إنطلق بهذين البيتين الرائعين، اللذين ما زالا يختزنان لقارئهما ما جاشت به نفس بهاء الدين في تلك اللحظة، حين وقعت عينه على قبة مقام خاتم الرسل صلوات الله عليه وآله لأول مرة. فكأنه يخرج من قلبه الآن غضاً طريّاً:

هـــذه قبـــة مـــو لاي وأقصـــى أملـــي
أوقفـــوا المحمـــل كـــي ألثـــم خفـــي جملـــي

(الكشكول: ١/ ٢٣)

و «لما حجَّ إلى بيت الله الحرام، وشاهد تلك المشاعر العظام» انطلقت نفسه بهذين البيتين، اللذين صبّ فيهما اللحظة بكل ما فيها من دهشة وشوق. بحيث يصعب على الناقد أن يقف عندهما ليوضح أو يُضيف، فهما غنيّان إلى حد الامتلاء، لا يحتملان أي اضافة:

يـــا قـــوم بمكـــة انـــا ذا ضيـــف
ذي زمـزم هـذي منـى وهـذاك الخيـف
كـــم أفـــرك عينـــيَّ لأستيقـــن هـــل
فـــي اليقظـــة مـــا أراه أم هـــذا طيـــف

(الكشكول: ١/ ٢٤)

ولا ريب انه أمضى في كلٍّ من تلك المشاهد زمناً قبل الوصول إلى «مكة». فبالنظر إلى وقت انطلاقه المبكر من «اصفهان» بالنسبة لموسم الحج، لم يكن على عجلة من أمره. كانت رحلته أشبه بالتسكع منها بالسفر القاصد.

لكن الجدير بالملاحظة والذكر اننا لا نجد بين أيدينا اليوم، أي إشارة منه إلى أنه التقى خلال ما مضى من رحلته حتى الآن، بأحد من رجالات «العراق» أو «الحجاز». كما لا نجد له ذكراً في مصادر القطرين المعاصرة. ولا ريب أن جزءاً من السبب في هذا التجاهل المتبادل، يعود إلى تنكّره وحرصه البالغ على التخفّي. ولكنه كان كذلك في الجزء التالي من رحلته، في «مصر» و «الشام»، كما سنرى. ومع ذلك فقد سَجَّلَ هو وسُجِّل عنه. والحقيقة أن الشق الأول من الملاحظة يصعب تفسيره. فكأن «العراق» و «الحجاز» لم يكونا بالنسبة إليه إلاّ تلك المشاهد والمشاعر. وذلك أمر قد يساعد على فهمه ما كان عليه من بَرَم وتبكيت، مما أفضنا في وصفه قبل قليل. أما الشق الثاني فيمكن تفسيره بحالة الخمول الفكري التي كانت تسود القطرين. حتى الحركة العلمية العريقة في «النجف الأشرف» كانت في أدنى أحوالها، بعد انتقال مركز ثقل الحركة الدراسية إلى «إيران»، في إطار التطوّرات الهائلة التي جدّت منذ رسوخ الحكم الصفوي ونهجه فيها. وخصوصاً بتأثير هجرة الفقهاء إليها من «جبل عامل» و «البقاع» و «البحرين». ولولا وجود الشيخ أحمد الاردبيلي (ت: ٩٩٣ هـ/ ١٥٨٥ م) في «النجف الأشرف» في تلك الفترة، بما يعني وجوده من ثقل علمي، لقلنا لم يكن فيها أحد.

في «مصر»

واستناداً إلى المحبي في (خلاصة الأثر: ٣/ ٤٤١)، يقتبسه اقتباس الآخذ به المحدث النوري (ت: ١٣٢٠ هـ/ ١٩٠٢ م) في (مستدرك الوسائل: ٣/ ٤١٨) وكذلك إلى الغزي في (الكواكب السائرة: ٣/ ٧٠) فان بهاء الدين اتجه بعد أن أتمّ مناسك حجه إلى «مصر». ولعله آثر أن يكون في رفقة الحملة المصرية، وهي عادة قافلة كبرى، طلباً للأمان في هذا الطريق الذي طالما كان هدفاً لغارات اللصوص وقطاع الطرق. وهي تسلك بحسب

العادة الطريق المحاذية للشاطىء الغربي للبحر الأحمر، ثم تنعطف غرباً متجهة إلى «غزة»، وتجتاز من بعدها شمال «سيناء» وصولاً إلى «مصر».

يتضح لنا من خريطة هذا الجزء من الرحلة، ان العروج على «مصر» كان أمراً مقصوداً، وانها لم تكن مجرد موقع على طريق العودة.

فلماذا يقصد «مصر» بالذات؟

الحقيقة أنه حينما يقصد بهاء الدين «مصر» فانه يسلك طريقاً عبّده من قبل سلف له صالح: أبوه وأستاذ أبيه الشهيد الثاني والمحقّق الكركي والشهيد الأول، رضوان الله تعالى عليهم، وهم كبار شيوخ الحركة العلمية الشيعية في «الشام» خلال ما يزيد عن قرن، الذين جذبهم الصيت العلمي الذي لـ القاهرة» وجامعها «الأزهر»، فقصدوها كلٌّ بدوره، على بعد الشقة وصعب السفر، للأخذ عن شيوخها، ووصل أسنادهم بطرق محدثيها. وهو تقليد جليل المغازي. حافظ عليه فقهاء «جبل عامل» طيلة فترة نهضته الفكرية. ولعل بهاء الدين آخر من أحياه من سلسلة كبار الفقهاء. فكأنه بذلك يعبّر عن تمسّكه بالجذور. ومن هنا نكتشف الانسجام الكامل في مسلكه، ابتداءً من حنينه العميق إلى نمط حياة آبائه وأجداده في «جبل عامل»، الذي سبقت الاشارة إليه قبل قليل، وانتهاء بالالتزام بإحياء هذا التقليد العريق الجليل. كما أنه لا تفوتنا الاشارة، بهذه المناسبة، إلى ما في إحياء هذا التواصل في ذاته، جيلاً بعد جيل، من مغزى سامٍ ونبيل، لا ينطوي على سوى الإصرار على التواصل بين المراكز العلميةً الاسلامية واتجاه حركة البحث فيها. على الرغم مما تفرّقه السياسة، وعلى الرغم من أن هذا الإلتزام كان دائماً من طرف واحد. وخصوصاً على الرغم من الاضطهاد المذهبي المتواصل للحركة العلمية ورجالها في «جبل عامل» وجواره، الذي تصاعد منذ الفتح العثماني لـ «الشام». وهي أمور ألمحنا إليها بما يكفي في سيرة الشهيد الثاني.

المهم، ان بهاء الدين دخل «مصر». ولسنا نعرف الكثير عن أعماله وتحركاته وصِلاته فيها، فهو لا يأتي في إجازاته المتعددة التي منحها من بعد على ذكر أحد من شيوخها وأهل الحديث فيها (راجع هذه الإجازات في المجلد الخامس والعشرين من بحار الأنوار) كما فعل الشهيد الأول والمحقق الكركي وسواهما من قبل. مما نفهم منه أنه لم يؤسس صِلاتٍ تستحق

الذكر، وانه لم ينفتح علي الحياة العلمية فيها الانفتاح المتوقع من أمثاله. وهذا ما يدعونا إلى أن نذكر مرة ثانية بتنكّره.

لكنه يذكر في (الكشكول: ١/ ٣٦) «الأستاذ الأعظم الشيخ محمد البَكري الصدّيقي (ت: ٩٩٤ هـ ١٥٨٥ م) بمناسبة ما كتبته عنه بمصر المحروسة سنة ٩٩٢» ثم يورد له قصيدة عرفانية. وكذلك يذكره بعد صفحتين بمناسبة مشابهة. وفي (خلاصة الأثر: ٣/ ٤٤١) انه «كان يجتمع مدة اقامته بمصر بالأستاذ محمد بن أبي الحسن البكري»، الذي يصفه الغزّي في (الكواكب السائرة: ٣/ ٦٧) بـ«شيخ الاسلام وابن شيخ الاسلام، العارف بالله..... مشهور الآفاق». ويبدو من مجمل هذه الشهادات انه الشخص الوحيد الذي كان يجتمع به في «مصر». كما يبدو من مجمل ما تبادلاه من أشعار، ان العلاقة بينهما كانت تدور في جو أهل العرفان. إذن، فالمسألة بالنسبة إلى بهاء الدين لم تكن مجرد حذر وحرص على التخفّي، بل إصرار على الابتعاد عن جو العلوم الرسمية وعن أهلها، وعلى الالتصاق بأهل العرفان. واذن فنحن هنا أمام وجهين أو عاملين لا علاقة بينهما في الأساس، لكنهما تقاطعا في سيرة بهاء الدين، أو بالأحرى في هذه المرحلة منها. أحدهما مقتضيات الأمن الشخصي، التي أملتها ظروف سياسية، صارت واضحة عندالقارىء. والثاني حالته الوجدانية التي أفضنا في وصفها وتشخيصها في مقدمة هذا الفصل.

يتصل بالوجه الأول ما يرويه المحبي في (خلاصة الأثر: ٣/ ٤٤١) ان صاحبه البكري كان «يبالغ في تعظيمه، فقال له (أي بهاء الدين) أنا درويش فقير، فكيف تعظمني هذا التعظيم؟! فقال، شممت منك رائحة الفضل». ونفهم من هذا الكلام، ان الفضل في اكتشاف فضائل بهاء الدين، يعود إلى حاسة الشم القوية التي كان يتمتع بها هذا المتصوف، الذي تُنسب إليه مكاشفات عجيبة، لم تُجده نفعاً فيما يتعلق بمعرفة حقيقة صاحبه. يعني، من الجهة الأخرى، ان بهاء الدين كان متنكراً تنكراً كاملاً بزي الدراويش الفقراء. ولكنه مع ذلك كان لا بد له من أن يتخذ لنفسه اسماً بين الناس. ولحسن الحظ فان الغزي في (الكواكب السائرة: ٣/ ٧٠) يذكر لنا هذا الاسم مشفوعاً بالألقاب المناسبة: «الفاضل الأديب محمد بن الحسين الحارثي الشامي». ولا ريب ان مصدر الاسم بهذا التركيب هو صاحبه. مما يفيدنا اليوم انه كان يتنكر أيضاً بكتمان لقبه ومنبته، وهما أشهر ما يُعرف به بين

الناس حتى اليوم، أعني «بهاء الدين العاملي». حتى مَنْ لا يستحضر من عارفيه اسمه يعرفه بهذا اللقب والنسبة. هذا فضلاً عن ان الألقاب العادية جداً «الفاضل الأديب» التي سبقت الاسم، كما أورده الغزي، تشهد بأنه كان يكتم مكانته. فأين المكانة العلمية الحقيقية والشهرة العريضة لبهاء الدين، من هذا اللقب الهيّن الذي كان وما يزال يُطلق لأوهى سبب؟

يتصل بالوجه الثاني، أعني إصراره على الابتعاد عن جو العلوم الرسمية وعن أهلها، القصيدة التي يوردها الغزي بأكملها في (الكواكب السائرة: ٣/ ٧٠ ـ ٧٢)، والتي قالها بهاء الدين مادحاً صاحبها البكري، نقتبس منها هذه الأبيات لعلاقتها بما نحن فيه:

تركت مذحلّ ركابي بها ... الحساب والهيئة في ناحية
والطب والمنطق في جانب ... والنحو والتفسير في زاوية
كذا معانٍ وبيان له ... أسهرت عيني برهة وافية
وحكمة ثم كلاماً به ... فُقت أُهيل الاعصر الماضية
من شاء أن يحيا سعيداً بها ... منعّماً في عيشة راضية
فَليَدعِ العلم وأصحابه ... وليجعل الجهل له غاشية
وليتركَ الدرس وتدريسه ... والمتن والشرح مع الحاشية

والقصيدة طويلة ولا تخلو من ركّة، بالقياس إلى ما نعرفه من شعر بهاء الدين، ربما بسبب طبيعة الموضوع. فما كان الرجل مدّاحاً قط. ولكنها تحمل دلالة واضحة على ما ذكرناه في بداية هذا الفصل، وذكّر به قبل قليل، تشهد على يأس بهاء الدين من العلوم الرسمية طريقاً للخلاص الروحي.

في «القدس»

من «مصر» اتجه بهاء الدين إلى «القدس» مجتازاً صحراء سيناء في

الاتجاه المعاكس. ويشير هو عَرَضاً إلى وروده هذا في (الكشكول: ١٦/١)، **بمناسبة ذكر كتاب «مُجلّي الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» للزركشي، حيث يقول «وقفت عليه (أي الكتاب) في القدس الشريف سنة ٩٩٢». ثم يكرر الاشارة في الصفحة الستين قائلاً: «كتب إليَّ شيخ الاسلام** الشيخ عمر المفتي بالقدس الشريف أبياتاً في بعض الأغراض، فأجبته بهذه الأبيات» ثم يورد قصيدة متوسطة الطول، فيها مَدح ولغز، يظهر منها ان المرسل إليه من آل أبي اللطف، العائلة المقدسية الشهيرة، يقول:

يا سادةً فاقوا الورى، عبدكم
أحقر من ان تُخطروه ببال

أرضعتموه در ألطافكم
وماله عن وُدكم من فصال

ومذ أناخ الركب في أرضكم
سلا عن الأهل وعمّ وخال

انتم بنو اللطف وألطافكم
على الورى ما برحت في اتصال

إذن، فهو عمر بن محمد بن أبي اللطف، سراج الدين المقدسي (ت: ١٠٠٣ هـ/ ١٥٩٤م) الذي يترجم له المحبي في (خلاصة الأثر: ٣/ ٢٢٠) ويصفه بـ «رئيس علماء القدس في عصره ومفتيها ومدرّسها».

ثم ان المحبي نفسه يروي لنا نصاً غنيّاً وفريداً، يساعدنا على الإجابة على أسئلة كثيرة تطرحها رحلة بهاء الدين. يرويها بدوره عن «الرضي بن أبي اللطف القدسي»، وهو محمد بن يوسف المتوفى سنة ١٠٢٨ هـ / ١٦١٨ م، دون أن يقول كيف أخذ عنه. ولكننا نفهم من المنهج الذي وضعه المحبي لعمله في مقدمة كتابه، انه أخذه عن المروي عنه مشافهة، يؤيد ذلك انه يسوقه تحت عنوان: «وحكى.... قال»:

«ورد علينا من مصر رجل من مهابته محترم، فنزل من بيت المقدس بفناء الحرم. عليه سيماء الصلاح، وقد اتسم بلباس السياح. وقد تجنّب الناس، وأنس بالوحشة دون الايناس. وكان يألف من الحرم فناء المسجد الأقصى، ولم يسند إليه أحد مدة الاقامة نقصا.

فأُلقي في روعي انه من كبار العلماء الأعاظم، وأجّلة أفاضل الأعاجم. فما زلت لخاطره أتقرّب، ولما لا يرضيه أتجنّب. فإذا هو ممن يُرحل إليه للأخذ عنه، وتُشد إليه الرحال للرواية عنه. يُسمى بهاء الدين محمد الهمداني الحارثي. فسألته عند ذلك القراءة عليه في بعض العلوم، فقال بشرط ان يكون ذلك مكتوم. وقرأت عليه شيئاً من الهيئة والهندسة. ثم سار إلى الشام قاصداً بلاد العجم....».

(خلاصة الأثر: ٣/ ٤٤٢)

أول ما يؤخذ من النصّين معاً، ان بهاء الدين أقام في «القدس» مدة غير قصيرة، يمكن أن تُقاس بالشهور. فبناء انسان غريب علاقات تستتبع مكاتبة وتدريساً لا بد له من وقت كاف. وعبارة الرضي «فما زلت لخاطره أتقرّب، ولما لا يرضيه أتجنب» تدل دلالة بيّنة على أن كسب ثقة الشيخ المتجنّب للناس الآنس بالوحشة دون الايناس، لم يكن بالأمر السريع ولا الهين.

ثم اننا نلحظ هذه الاشارة، القائلة انه «اتسم بلباس السيّاح». والخبير بلغة عصر النص من القراء يعرف أن كلمة «سائح» كانت تعني غير ما يتبادر منها اليوم، من سفر بقصد التمتع بالسفر بذاته، والاطلاع على معالم البلدان وأنماط حياة الناس. إذ كانت تعني الدراويش المتجولين، الذين لا يتخذون وطناً، بقصد التحرر من ربقة الوطن. وعليه فان نص الرضي يتقاطع عند هذه النقطة مع نصوص أخرى عالجناها فيما سبق. وهكذا القول في كلماته الواضحة «تجنب الناس، وأنس بالوحشة دون الايناس» التي تدل على حذر بهاء الدين في رحلته.

لكننا نلحظ أيضاً أنه، خلافاً لمسلكه في «مصر»، صرّح بلقبه، وان استمر في كتمان نسبته إلى «جبل عامل»، مؤثراً عليها نسبة لا تعني الكثير بالنسبة لأكثر الناس «الهمداني الحارثي»، التي تصله بنسب بعيد إلى الحارث الهمداني صاحب الامام أمير المؤمنين عليه السلام. ولسنا في وضع يسمح لنا باستبطان سريرة الرجل حين يقرّر ما يفعل في هذه التفاصيل الصغيرة. وان كنا نعتقد ان المغزى كله يكمن في كتم النسبة إلى «جبل عامل». فاللقب «بهاء الدين» لا دلالة خاصة له، اما «عاملي» فقد كانت مذ شاعت نسبة مذهبية معروفة.

في «دمشق»

من «القدس» اتجه الشيخ بهاء الدين إلى «دمشق». وفي ذلك الزمان كانت الطريق الرئيسية بين المدينتين تمر عبر «جبل عامل»: «القدس» «بانياس» «تبنين» «وادي التيم» «دمشق». وهي الطريق التي سلكها، أو بعضها، ابن جبير، صاحب «الرحلة» في الاتجاه المعاكس، قبل أربعة قرون تقريباً، ووصفها في «الرحلة» وصفاً مفصلاً. ثم قضت عليها الحدود السياسية المستحدثة. وذلك يعني أن بهاء الدين كان أمام فرصة، قد تكون فرصة العمر الفريدة، لزيارة وطن آبائه وأجداده. واننا سنستغرب حقاً إذا لم يفد منها، وهو الذي لم يحاول أبداً ان يكتم حنينه وشوقه إليها، بل وتصويره وكأنه جنّته المفقودة التي خرج منها، وفيما تقدم من هذه السيرة اشارة مشبعة إلى ذلك كله.

الحقيقة أننا لا نملك دليلاً، ولا حتى شبه دليل، على أنه فعل. على أننا نعرف معرفة مؤكدة أنه لا مندوحة له عن المرور بأطراف «جبل عامل» على الأقل، عبر «الجليل الأعلى» شمال «فلسطين». وليس في وسعنا الآن، استناداً إلى ما تركه من تسجيلات عن رحلته، ان نعلّل هذه المفارقة. ولكننا نتساءل، من الجهة الأخرى، هل كان يدور في خلد بهاء الدين، وهو ينتقل بين البلدان، أنه سيأتي امروء بعده بما يقرب من أربعة قرون ليطرح مثل هذه الأسئلة الدقيقة حول تفاصيل رحلته، حتى يُعدَّ لكل سؤال جواباً؟ معلوم عندنا ان الذين يكتبون أخبار أنفسهم بعناية، هم أولئك الذين يتحركون بحس تاريخي مستقبلي حاد، ممتلئين شعوراً بأهمية ذواتهم، واثقين بأنهم وان سيرتهم من بعدهم ستكون موضع اهتمام الأجيال القادمة، وتلك أمور أبعد ما تكون عن بهاء الدين، المتواضع، الغيري، خصوصاً أثناء هذه الرحلة التي استبطناه حين شرع فيها، ومحّصنا أنها كانت، جزئياً على الأقل، هرباً من حياة زائفة، فرّ منها لائماً نفسه على ما فرّط. ثم فلنلاحظ أنه، على غرامه البالغ بالتسجيل، لم يُعنَ عناية مباشرة بتسجيل أخبار رحلته. والقليل الذي أخذناه عنه مباشرة من أخبارها، فانما ذكره عرضاً بمناسبة أمر آخر، قد يكون أبياتاً من الشعر نظمها، أو مراسلة مع أحد ممن التقى بهم، وما إلى ذلك. ثم يجب أن لا نُغفل احتمال أن يكون قد تجنب عامداً التعريج على «جبل عامل»، حيث سيكون حضوره حدثاً غير عادي

بالنسبة لأهلها. وسيثير حتماً ضجيجاً يصعب اخفاؤه. الأمر الذي يتنافى مع خطته في هذه الرحلة، وقد يزعج السلطة العثمانية، وربما أدى إلى ما لا تحمد عقباه بالنسبة لبهاء الدين نفسه. وسنذكر في الموضع المناسب ان أهل «جبل عامل»، عندما نمي إلى أسماعهم، خلال ما سيتلو من الرحلة، أنه في «حلب» تقاطروا عليها أفواجاً أفواجا، متجشمين مشقة السفر الطويل على صعبه. فماذا كانوا سيفعلون لو رأوه بين ظهرانيهم؟ ربما، بل الأرجح، أنه لهذا السبب تجنب بهاء الدين أن يزور وطنه الأول، حين كان بوسعه أن **يفعل. ولا شك أن القارىء، وقد صار يعرف ما يكفي عن ضمير بهاء الدين، وشفافية نفسه، وعذوبة روحه، يستطيع أن يتصور كم كان هذا** القرار، ان كان قد اتخذه بالفعل، قاسياً على نفسه.

مهما كان، فانه وصل إلى «دمشق». ويقول المحبي في (خلاصة الأثر: ٣/ ٤٤٣)، وعنه نأخذ جملة أخبار الشيخ بـ «دمشق»، انه «نزل بمحلة الخراب عند بعض تجارها الكبار». وهذه المحلة بدل الناس اسمها في هذا الزمان، فصارت أكثر شهرة بينهم باسم «محلة الأمين». ومعروف تاريخياً أنها محلّة الشيعة، من حيث أن منهم عامة عمّارها منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على الأقل وحتى اليوم. ويضيف المحبي، ان الشيخ اجتمع في منزل مضيفه بتبريزي كان قد نزل «دمشق»، واتخذها وطناً له منذ أربع سنوات، هو «درويش حسين حافظ» المعروف بـ «كربلائي بابا فرجي»، مؤلف «روض الجنان» في مزارات «تبريز»، الشاعر بالفارسية المتخلص بـ «خادم» (ترجمته في: دانشمندان آذربايجان / ١٤٩ وتراجم الأعيان للبوريني: ٢/ ١٦٥) «واستنشده شيئاً من شعره». وانه، ربما بسبب الصداقة المتينة بين هذا التبريزي وبين الحسن البوريني (٩٦٣ ـ ١٠٢٢ هـ / ١٥٥٥ ـ ١٦١٣ م)، مقدم فقهاء الشافعية في «دمشق»، ومؤلف «تراجم الأعيان من أبناء الزمان»، الذي طبعه المجمع العلمي العربي بدمشق في السنة ١٩٥٩، صار درويش حافظ واسطة للقاء بين البوريني وبين بهاء الدين. وقد ترك لنا المحبي وصفاً حياً لهذا اللقاء الطريف، نقتبسه بنصه، قال:

«وكثيراً ما سمعت أنه (يعني بهاء الدين) كان يطلب الاجتماع بالحسن البوريني. فأحضره له التاجر الذي كان عنده بدعوة، وتأنق في الضيافة. ودعا غالب فضلاء محلتهم. فلما حضر البوريني إلى

المجلس، رأى فيه صاحب الترجمة بهيئة السيّاح، وهو في صدر المجلس، والجماعة محدقون به، وهم متأدبون غاية التأدب. فعجب البوريني، وكان لا يعرفه ولم يسمع به، فلم يعبأ به ونحّاه عن مجلسه، وجلس غير ملتفت إليه، وشرع على عادته في بث رقائقه ومعارفه، إلى أن صلوا العشاء ثم جلسوا. فابتدر البهائي في نقل بعض المناسبات. وانجرّ إلى الأبحاث. فأورد بحثاً في التفسير عويصاً، فتكلم عليه بعبارة سهلة فهمها الجماعة كلهم. ثم دقّق في التعبير حتى لم يبق أحد يفهم ما يقول إلا البوريني. ثم أغمض في العبارة فبقي الجماعة كلهم حتى البوريني معهم صموتاً جموداً لا يدرون ما يقول، غير أنهم يسمعون تراكيب واعتراضات وأجوبة تأخذ بالألباب. فعندها نهض البوريني واقفاً على قدميه وقال، ان كان ولا بد فأنت البهائي الحارثي، إذ لا أجد في هذه المثابة الا ذاك. واعتنقا، وأخذا بعد ذلك في إيراد أنفس ما يحفظان».

وختم المحبي هذا المحضر بقوله: «وسأل البهائي من البوريني كتمان أمره، وافترقا تلك الليلة. ثم لم يُقم البهائي فأقلع إلى حلب».

والقارىء لنص المحبي يخرج بانطباع خلاصته ان الشيخ قد تخلى في «دمشق» عن شطر كبير من الحذر والتستر الذي كان ديدنه منذ أن شرع بهذه الرحلة. حقاً انه، كما يقول النص، ما زال متخذاً لباس السيّاح، ولكن ها هو يتحرك بقدر كبير من الحرية: ينزل في محلة الشيعة من «دمشق»، ضيفاً على رجل ذي مكانة فيهم، ويتخذ مجلساً للقاء الناس حيث يأتي لزيارته الجم الغفير. ولا ريب ان هؤلاء كانوا يعرفون جيداً مَنْ الرجل. وليس هذا بفعل امرىء يحرص كل الحرص على كتمان أمره. ثم ها هو يسعى سعياً إلى لقاء فقيه ذي مكانة عالية في المدينة. الأمر الذي كان ينطوي على خطر طرح الأسئلة على الأقل حول شخصه ومَنْ يكون. وبالفعل تآزر ذكاء البوريني وشهرة بهاء الدين على كشف شخصية جليسه بالتحديد. وهي نتيجة نبخس ذكاء بهاء الدين ان لم نقل انه وضعها في حسبانه سلفاً. وإذا كان يمكن تفسير لقاءاته الواسعة بالشيعة في «محلة الخراب» بثقته بأنهم لن يعرّضوه للمخاطر المترتبة على افشاء أمره، فان ركوب الخطر المتوقع من لقائه بالبوريني لا يمكن إلاّ أن يكون اعتماداً على ثقة مماثلة بالفقيه الشافعي

الكبير. ولسنا ندري، وأنّى لنا، ما هي الأسباب التي جعلته يركن إلى جانب رجل عُرف بصلاته الوثيقة برجال السلطة المحلية. ولكنه، على كل حال، حسب رواية المحبي، لم يطل به المقام بعد اللقاء، بل «أقلع» إلى «حلب». ولنلاحظ أن المحبي قد صاغ عبارته بطريقة توحي بعلاقة سببيّة بين انكشاف شخصية بهاء الدين، وبين خروجه السريع من «دمشق». هذا، مع ما في كلمة «أقلع» من إيحاء بما يشبه الفرار، أو هو الفرار بعينه.

ثم ان في ختام نص المحبي إشارة موحية بما كان يتمتع به بهاء الدين من شهرة عريضة، اجتازت حدود «إيران» وسبقته إلى «الشام». وقد أشرنا إلى شيء من ذلك فيما سبق، ووعدنا بإشباعه حين تأتي مناسبته، فلا بد من أن نقف عنده الآن. أعني تأثر البوريني بالمستوى العلمي الذي لجليسه بعد أن عامله بما يشبه التجاهل أول الأمر. ثم كيف تآزرت كل الملابسات: المجلس والجلساء والجليس، على كشف شخصية هذا المتلبّس بغير زيه. وينتهي الموقف، الذي بدأ في غاية الالتباس، بالبوريني وقد انخلع من حيرته، ينهض بحركة مسرحيّة قائلاً: «ان كان ولا بد فأنت البهائي الحارثي، إذ لا أجد في هذه المثابة الا ذاك» مما نفهم منه أنه بينما كان بهاء الدين يتكلم، كان عقل البوريني يعمل بسرعة، مستقرئاً الأسماء والمواصفات، مع ضربها بالملابسات الحاضرة، بحيث لم يبق في غرباله الا بهاء الدين. وعلينا أن نلاحظ هنا، ان البوريني استعمل اللقب الأكثر شهرة لبهاء الدين في «إيران»، أعني «البهائي». وهذا بدوره أمر ذو مغزى، إذ يدل ضمناً على أن كل ما لدى البوريني عن بهاء الدين هو مما انداح من مركز شهرته، أعني «إيران».

في «كرك نوح»

والطريق المسلوك يومذاك بين «دمشق» و «حلب» لا بد أن تمر في «سهل البقاع». حيث سيصبح بهاء الدين مرة أخرى على مقربة من المواطن التي تحرك الذاكرة وتحيي القلب. لكنه، عفا الله عنه، يضن علينا هنا بالذات بأدنى اشارة مباشرة، يقول فيها، في «الكشكول» أو في غيره، ما يُغنينا عن قراءة المضامين والتأمل في لوازم الكلام وتصيّد المناسبات الجانبية، عسى أن نعرف منها أو نتصور ماذا جرى له ومَنْ التقى وأين كان.

ولقد سبق لنا في أوائل معالجتنا لهذه الرحلة أن أشرنا إلى لقائه بابن

أستاذ أبيه، الشيخ حسن بن زين الدين الجباعي، في «كرك نوح». الذي كان قد اختار المقام في هذه البلدة، مؤثراً الابتعاد عن بلده الأصلي «جباع»، لأسباب ليس هنا محل ذكرها. وهو لقاء قد يبدو لنا الآن طبيعياً جداً، أملته أسباب جغرافية. فـ «كرك نوح» تقع على الطريق بين «دمشق» و «حلب»، بحيث أن على سالكه أن يمرّ بها على كل حال. لكن هناك أكثر من سبب يجعل من هذا اللقاء مطلوباً للاثنين: وشيجة التاريخ الشخصي والعائلي، مكانة كل منهما وموقعه من اتجاهات الحركة الفكرية العاملية وتحولاتها: ابن زين الدين كممثل لتيار الصمود، وبهاء الدين كممثل لتيار الهجرة. ويحلو للمرء هنا أن يتصور ما جرى في هذا اللقاء الجليل. الذي يبدو لنا الآن، من موقعنا البعيد في الزمان، وكأنه لقاء أُعدَّ له في تاريخ «جبل عامل» الحافل بالأمجاد والكوارث. ابن زين الدين كممثل لتيار الصمود، المرابط في ثغره، المتخذ من موقفه سلاحاً لا يملك سواه. وبهاء الدين كممثل لتيار الهجرة، الهارب بروحه من زيف الحياة وبهرجها في جوار ذوي السلطان، الممتلىء حنيناً إلى حياة آبائه الطاهرة الفقيرة. حيث يبدو «جبل عامل» بينهما محور كل شيء، رغم تباين المواقف. وحيث يبدو السلطان، رغم تباين الشعارات، مصدر كل قلق وبلوى.

الاشارة الوحيدة المباشرة إلى هذا اللقاء أتتنا ليس من بهاء الدين، بل من حفيد الشيخ حسن، الشيخ علي بن محمد (١٠١٤ ـ ١١٠٣ هـ/ ١٦٠٥ ـ ١٦٩١ م)، حيث يتحدث في كتابه (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور: ٢/ ٢٠٢) عن صحيفة كانت عند جده فيها «صفحة بخط الشيخ الجليل الشيخ بهاء الدين قدس الله روحه، كتب فيها كلمات حكمية، وفي آخرها كتب هذه الكلمات: امتثالاً لأمر سيّده صاحب الكتاب حرس مجده وكبت ضده. أقل العباد بهاء الدين الجباعي أصلح الله شأنه. سائلاً منه اجراءه على خاطره الخطير، وعدم محوه من لوح الضمير المنير، سيما في مجال الانابات ومظان الاجابات. وذلك سنة ٩٨٣» ويضيف الشيخ علي: «وكان اجتماعهما في كرك نوح لما سافر الشيخ بهاء الدين إلى تلك البلاد».

وقد ناقشنا هذا التاريخ في الاشارة السابقة إلى النص نفسه، أوائل هذا الفصل. وقدمنا الدليل على أنه من تصحيف النسّاخ دون ريب. فليرجع إليه مَنْ أحب. ثم ان بهاء الدين يورد في (الكشكول: ١/ ١١٠ ـ ١١٥) ثلاث

قصائد للشيخ حسن. وكل شيء يدل على أنه تلقاها منه خلال هذه الزيارة.

في «بعلبك»

ليس عندنا الكثير مما يقال عن زيارة بهاء الدين لـ «بعلبك»، على الرغم من أنها مسقط رأسه ومرتع صباه. مما جعلنا نأمل في وقت من الأوقات أن نجد في «الكشكول» أو سواه شيئاً مما تحرك به قلبه، حين عاد إليها بعد غياب ست وعشرين سنة. لكن فألناخاب، ولم نغنم من مشقّة البحث الا الإياب. فالظاهر أن نفسه كانت معلقة بغير المآرب التي قضّاها الشباب هنالك، بل بأمور أخرى مما ألمحنا إليه في أول هذا القسم من سيرته.

والفضل في الاشارة الوحيدة إلى أنه زار المدينة بالفعل، يعود إلى السيد علي بن علوان الحسيني البعلبكي، الذي يسميه السيد حسن الصدر في كتابه (تكملة أمل الآمل / ٢٧٤)، نقلاً عن جده الأعلى السيد نور الدين بن أبي الحسن، السيد علي العلوي البعلبكي. وهو جدّ بعيد لعائلة عريقة في المدينة تعرف اليوم بآل مرتضى. والظاهر أنه كان فقيهاً ذا مكانة محلية، بحيث استحق وصف السيد نور الدين له بـ «الفاضل الورع التقي» (تكملة / نفسه)، توخّى أن يفيد من فرصة عبور فقيه في شهرة ومكانة بهاء الدين في مدينته، ليكسب شرف الانتظام في سلسلة رواة الحديث الشريف. فاستجاز الشيخ بهاء الدين إجازة ضاع نصها وبقي ذكرها، وفاز بما أراد. والظاهر أن هذه كانت حظوته الوحيدة، ذلك أننا لم نعثر له على ذكر في طرق الروايات غيرها أبداً. والظاهر أيضاً أن السبب في ضياع النص يعود إلى أن الاجازة لم تنتشر، ولم تصل إلى المعنيين بتسجيل الاجازات، بسبب ضعف حضور صاحبها. ولطالما سمعت أنها كانت ما تزال محفوظة بخط المجيز في بيت من أبيات العائلة، بالاضافة إلى تسجيلات أخرى كُتبت في مجلس عُقد بحضور الشيخ، يتوارثونها باعتزاز كذخيرة عائلية ثمينة. ولكن سعينا للاطلاع على هذه الوثيقة، ان كانت ما تزال موجودة فعلاً، لم يصل هو الآخر إلى النتيجة المرجوة.

في نطاق تسجيل مختلف أصداء زيارة بهاء الدين لـ «بعلبك»، نذكر أن أهلها ما يزالون يتناقلون حتى اليوم حكاية تقول، ان الشيخ أُنزل في بيت قريب من مجرى النهر الذي يشق البلدة. حيث ما يزال حتى اليوم حي

آل مرتضى، وانه انزعج من نقيق الضفادع المتواصل، فما كان منه الا أن وضع رصداً ضمن سكوتها إلى الأبد. وبالفعل لا يسمع النقيق داخل المدينة أبداً، رغم وجود الضفادع بكثرة في مجاري المياه، دون سبب موضوعي واضح.

في «حلب»

ومصدرنا الوحيد لهذا القسم من رحلة بهاء الدين هو (معادن الذهب في الأعيان المشرّفة بهم حلب / ٢٨٧ ـ ٢٩٢) لأبي الوفاء العُرضي (٩٩٣ ـ ١٠٧١ هـ / ١٥٨٥ ـ ١٦٦٠ م). **الذي يقدّم لنا بهاءَ الدين، أو بالأحرى انطباعه عنه، في ترجمة يمكن قسمتها موضوعياً إلى ثلاثة أقسام: مقدمة بديعية مسجّعة، مشحونة بمديح المترجم له، من مثل «أكمل العلماء تحقيقاً. وأسبقهم في مضمار الفضائل تدقيقاً». ثم ذكر زيارته «حلب» وما جرى له** فيها مع والد المؤلف، مفتي المدينة، عمر بن عبد الوهاب العُرضي (٩٥٠ ـ ١٠٢٤ هـ / ١٥٤٣ ـ ١٦١٥ م). ويختمها بمعلومات اضافية مع بعض شعره.

ومن أسف فان هذا الكتاب يتصف بصفات كثيرة، ليس منها بالتأكيد الذكاء والدقة وسعة الأفق وغزارة المعلومات. فهو يصف بهاء الدين بأنه «مفتي شاه عباس سلطان العجم». مما يدل على سذاجة الرجل وضآلة معلوماته، وخصوصاً على أنها، شأن أي معلومات سطحيّة، منتزعة من محيطه القريب، ومن التجارب والخبرات التي يمكن أن تتيسر لأي انسان. فما كان لدى الصفويين منصب ديني رسمي يحمل هذا الاسم. ونحن نعلم قطعاً أن بهاء الدين لم يكن يشغل أي منصب رسمي حين خرج في رحلته. فضلاً عن ان الشاه عباس الأول (٩٩٦ ـ ١٠٣٨ هـ / ١٥٨٧ ـ ١٦٢٩ م) لم يصل إلى الحكم إلاّ بعد أربع سنوات. ونلاحظ التهافت نفسه في قوله أنه، أي بهاء الدين «كان كتب قطعة على التفسير باسم الشاه عباس. فلما دخل بلاد السنّة قطع الديباجه وبدّلها». إلى غير ذلك من الخبط والتخليط، وهو كثير. وعلى كل حال، فإليك القسم الأكثر أهمية من نص العُرضي:

«قدم حلب مختفياً (كذا!) في زمن المرحوم السلطان مراد طالباً للحاج (كذا!) الشريف، مغيّراً صورته على صورة رجل درويش. فحضر درس الشيخ الوالد، وهو لا يُظهر أنه طالب علم، حتى فرغ من

الدروس. فسأله عن أدلة تفضيل الصدّيق على المرتضى، فذكر حديث «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر»، وأحاديث مثل ذلك كثيرة. فردّ على الشيخ الوالد، ثم أخذ يذكر أشياء كثيرة تقتضي تفضيل المرتضى. ثم ان الوالد شتمه وقال له: رافضي شيعي! وسبّه فسكت».

«ثم ان صاحب الترجمة أمر بعض تجار العجم أن يصنع وليمة، ويجمع فيها بين الوالد وبينه. فاتخذ الخوجة فتحي وليمة، ودعا الوالد ودعاه، **فأخبره أن هذا المنلا بهاء الدين عالم بلاد العجم. فقال للوالد: شتمتمونا. فقال له: ما علمت أنك المنلا بهاء الدين. ولكن إيراد مثل هذا الكلام بحضور الأعوام لا يليق. ثم قال للوالد: أنا سنّي أحب الصحابة. ولكن كيف أفعل سلطاننا شيعي، ويقتل العالم السنّي».**

إذا أخذنا بكلام العُرضي هذا، فاننا سنكون مضطرين اضطراراً إلى تغيير الصورة التي لدينا عن بهاء الدين تغييراً جذرياً، وضمناً إلى ضرب كل مصادر معلوماتنا الأخرى، سواء تلك التي تتحدث عنه، أم التي يتحدث فيها عن نفسه بطريقة أو بأخرى. ونحن طبعاً لن نفعل ذلك في سبيل هذا الكاتب الذي قلنا رأينا فيه قبل قليل. فها هنا يبدو بهاء الدين عدوانياً، حين يفتتح مع مفتي «حلب» نقاشاً حول مسألة هي نقطة الخلاف المركزية بين مذهبه ومذهب مخاطبه. نزقاً، حين يحاول أن يُثبت له خطل رأيه في هذا الشأن، وضمناً خطأ السنّة جميعاً، الأمر الذي كان يمكن أن يؤدي إلى أوخم العواقب، ويتنافى كلياً مع التكتم والحذر اللذين التزم بهما في كل رحلته. وبالفعل انتهى الجدال بشتمه على رؤوس الأشهاد. ثم زاد الطين بلّة فيما بعد، حينما سمح لمضيفه بأن يكشف هويته الحقيقية دون أي ضرورة، وهو الذي دخل «حلب» متنكراً «مغيّراً صورته على صورة رجل درويش». يلبس لكل حالة لبوسها، إلى حد ارتكاب الكذب في هذا السبيل. وذلك حين ادعى أنه سني. ثم حين قال انه متوجه إلى الحج، وهو في الحقيقة عائد منه. وما هذا قطعاً بهاء الذي نعرفه جيداً. ومن الواضح أن أبو الوفاء، الذي وُلد في السنة التالية لزيارة بهاء الدين لـ «حلب» لم يقل ما قاله عن خُبر وعيان، والظاهر أنه أخذه عن والده بعد مرور زمن طويل. أي حين أصبح

مؤهلاً للتلقي ومعنياً بمثل هذه الأمور. أي حين كان بهاء الدين قد أصبح بالفعل شيخاً للاسلام في «إيران»، وليس مفتياً كما زعم أبو الوفاء. وبهذا نعلّل اختلاط الأمر عليه هذا الاختلاط القبيح، بحيث عجز عن التمييز بين مرحلتين متمايزتين من سيرة الرجل. ثم لعل الصيت العريض والموقع الهام الذي صار إليه فيما بعد، هو الذي أغراه بتزويق تلك الصورة له، بغية اظهاره بمظهر المغلوب على أمره، فوقع فيما وقع فيه.

المهم بالنسبة إلينا أن بهاء الدين زار «حلب» ولا ريب. والتاريخ الذي يحدّده العُرضي وان يكن فضفاضاً (زمن المرحوم السلطان مراد، أي مراد الثالث بن سليم ٩٨٣ ـ ١٠٠٣ هـ / ١٥٧٥ ـ ١٥٩٤ م) إلاّ أنه يتناسب مع التاريخ المفترض استناداً إلى كل ما عرفناه عن رحلته حتى الآن. ولسنا نستطيع، استناداً إلى رواية العُرضي، ان نعرف ما جرى منه وله في هذه المدينة، فالصحيح مختلط فيها بالباطل بشكل يصعب تمييزه. ولكن يبدو أنه التقى بمفتي المدينة مرة واحدة على الأقل، بمبادرة منه، كرّر فيها ما نجح فيه من قبل في «دمشق» مع الحسن البوريني. ولكنه هذه المرّة لم «يُقلع» بعد انكشاف أمره، كما فعل في «دمشق»، بل لسبب آخر، وهو «لما سمع أهل جبل بني عامل بقدومه، تواردوا عليه أفواجاً أفواجا، فخاف أن يظهر أمره، فخرج من حلب». وهو تعليل لا سبيل لنا إلى رفضه، بسبب شكنا المبدئي في كل تفاصيل رواية العرضي. لأنه تعليل أعقد من أن يلفقه هذا، فضلاً عن أنه لا يتناسب مع دوافعه للتلفيق، كما أنه يُظهر لنا مرة أخرى، ما كان لبهاء الدين من مكانة في نفوس الناس في وطن آبائه. بحيث أنهم حينما بلغتهم أخبار مروره قريباً من منطقتهم. بعد أن عبرها، حاولوا إدراكه في «حلب»، متجشمين عناء سفر طويل لعدة أيام فـ «تواردوا عليه أفواجاً أفواجا»، وهم الذين لم يكونوا يعرفونه ولم يلتقوا به من قبل. ولست أكتم أن هذا التفصيل الصغير بعث لديّ عند التأمل تأثراً كبيراً. وأعتقد أن القارىء المتأمل سيشاركني هذا التأثر.

في «آسية الصغرى»

آخر مرة (رأينا) فيها بهاء الدين خلال رحلته، بعد أن غادر «حلب» وهو يغذّ السير غرباً باتجاه «آمد»، في الطريق إلى «آذربايجان». و «آمد» مدينة في «دياربكر» في «الجزيرة» تتفجر من قربها المنابع العليا لنهر دجلة.

وبالنسبة لقاصد «آذربايجان» تقع على منتصف الطريق تقريباً بينها وبين «حلب». والفضل في أننا نتمتع الآن بهذا المشهد المفصّل والنادر لبهاء الدين خلال رحلته، يعود إليه لا إلى سواه كما اعتدنا. أو، بالأحرى، لشاعريته التي صادف أنها تحركت بثلاثة أبيات بالفارسية، أثبتها في (الكشكول: ١/ ١١٤ ـ ١٥)، نقتبسها هنا بمقدمتها ونصها لما فيها من جمال ومغزى.

قال:

«ومما سمح به الطبع الجامد، فيما بين حلب وآمد، عند هبوب الرياح وقت الصباح:

روح بخشـــي أي نسيـــم صبحـــدم
گـــوئيـــا ميـــائـــي أز مُلـــك عجـــم

تـــازه گـــرديـــد ازتـــو داغ اشتيـــاق
ميـــرســـي گـــويـــا زاقليـــم عـــراق

مُـرده صـد سـالـه يـا بـد ازتـوجـان
تـــو مگـــر كـــردي گـــذربـــر اصفهـــان»

أي:

واهـــب الـــروح يـــا نسيـــم الصبـــاح
فكـــأنـــك قـــادم مـــن مُلـــك العجـــم

لقـــد جـــدّدت حـــرارة الاشتيـــاق
فكـــأنـــك تهـــبّ مـــن اقليـــم العـــراق

ميـت مـائـة سنـة يتسعيـد منـك الـروح
فهـــل مـــررت علـــى أصفهـــان؟

إذن، فها هو بهاء الدين، وقد صار على مقربة من وطنه، قد تحركت عنده لواعج الشوق، وهو يجتاز تلك القفار الموحشة، شأن أي انسان استنفد أغراضه من التجوال، ولم يعد له من هم الا العود إلى بيته. والاشارة إلى «أصفهان»، دون سواها في ختام المقطوعة، ذات دلالة خاصة. فكأن نفسه كانت معلقة بها أكثر من سواها.

ولكن، أين كان قبل هذا الطريق؟

مبرر طرح السؤال، على الرغم من تصريحه بأنه كان قادماً من «حلب»، أو أنه، على الأقل، كان يجتاز الطريق بينها وبين «آمد»، ـ هو اشارتان لا يمكن تجاهلهما، يمكن أن يُفهم منهما أنه عرّج على «اسلامبول»، التي يصرّ على تسميتها باسمها البيزنطي «القسطنطينية». فبعد خمس صفحات من النص السابق الذكر ينقل ما انتخبه من قصيدة «الفاضل المحقّق أبو السعود أفندي صاحب التفسير ومفتي القسطنطينية» وهو أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (٨٨٩ ـ ٩٨٢ هـ / ١٤٨٤ ـ ١٥٧٤ م) مفتي الدولة منذ السنة ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م وحتى وفاته (راجع ترجمته في: **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم / ٤٣٩ ـ ٥٤).**

نلاحظ، أولاً، ان بهاء الدين يذكر أبا السعود، في المقدمة القصيرة التي كتبها امام القصيدة، بالوصف واللقب والمهنة والمؤلَّف، على غير عادته بالنسبة لشعراء «الكشكول». وهذه ملابسة نشم منها انه على معرفة ما بالرجل، أو، على الأقل، أنه لم يتناول القصيدة من كتاب مثلاً. حقاً اننا على ثقة تامة من انه لم يلتقِ بالمفتي الشاعر لقاءاً شخصياً، لأن هذا الأخير توفي قبل عشرة سنوات من الزمان الذي يُفترض فيه حصول مثل هذا اللقاء. لكن أبا السعود ترك من بعده صيتاً عريضاً، وبنى لبيته مكانة وجاهاً، بحيث قال فيه مؤلف «العقد المنظوم»: «بنى بيت التقدم على أرفع الأعماد» (كذا!). فلعل بهاء الدين التقى بأحد أفراد العائلة الكثيرين، الذين نجد ترجماتهم منثورة في «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» وفي «العقد المنظوم»، ومنه أخذ القصيدة، وكذلك الخصوصيات التي شفع بها ما انتخبه منها في «الكشكول». ثم لعل هذا اللقاء قد حصل في «القسطنطينية» نفسها. ومع ذلك فاننا لا نعتقد ان هذه الملابسة وحدها تقدم لنا دليلاً كافياً، أو شبه كافٍ، على ما نظنه.

لكن بهاء الدين يعود بعد ست صفحات أخرى إلى ذكر «القسطنطينية». واشارته هنا مشفوعة بالتاريخ، تضمنت معلومات مفصّلة عن المدينة العظيمة: عدد حارات المسلمين، الجوامع، مساجد الحارات، الحمامات، الخانقاهات، حارات النصارى، البيع والكنائس. . . . الخ. ذاكراً أنه أخذ هذه المعلومات «من تقرير بعض الثقات وخطه سنة ٩٩٢ اثنتين وتسعين وتسعمائة» (الكشكول: ١/ ١٢٦) وهو تاريخ مناسب جداً لزيارتها،

ان كان قد فعل بعد أن غادر «حلب». ولنلاحظ أيضاً أن العناية التي أظهرها نحو المدينة، عبر هذا النص وما تضمنه من معلومات واحصاءات، لم يظهرها نحو أي مدينة أخرى من المدن التي زارها خلال رحلته. ثم ان ذكره المكرّر لـ «القسطنطينية» يقع في القسم الحافل بأخبار رحلته من «الكشكول».

لكل هذا، فاننا نظن انه زار عاصمة الامبراطورية العثمانية خلال رحلته. ولا شك أنه، ان كان قد فعل، كان في غاية التخفي والتنكر، بحيث لم يرشح عن هذه الزيارة شيء، وذلك لأسباب واضحة.

* * *

وفي «ليلة الثلاثاء، خامس شهر رمضان المبارك، سنة ٩٩٢» كما سبق منا القول، كان بهاء الدين في بلدة «وان» الايرانية الآذربايجانية، القريبة من الحدود العثمانية ـ الصفوية. وبذلك ختم رحلته.

(١١)

تطرح عودة بهاء الدين إلى «إيران» سؤالاً كبيراً هو: لماذا عاد؟ ان يكن الشوق أو السعي إلى حياة بسيطة حرة بريئة، افتقدها في «إيران»، هو الذي دفعه إلى مغادرتها، والعيش قرابة الأربعة عشر شهراً حياة هي أشبه بحياة المتشردين، تحت الخطر في كل لحظة، فلماذا أوقع نفسه بيده فيما نجا منه، حينما عاد بكامل اختياره؟!

الغريب ان لا أحد من كُتّاب سيرته أو رواة أخباره يطرح السؤال. على الرغم من أن سفره من قبل كان مناسبة لطرح السؤال المعاكس. وأن الجميع اتفقوا على القول، بطريقة أو بأخرى، في تبريره ما قلناه. كما أن بهاء الدين نفسه، الذي كان سفره مناسبة لقول ما قال ونظم ما نظم، متبرّماً مغتاظاً لائماً واعظاً، فتركنا على شبه اعتقاد بأنه لن يردّه إلى «إيران» إلّا راد الشمس من المغرب، ـ لا يكلّف نفسه عناء تقديم أي تفسير لفعل عكس ما هو مناسب ومتوقع. وكأن الأمر لا يخصه. أو كأن هذا العائد الساكت لا يمت بصلة إلى ذلك الذي فرّ بنفسه بالأمس شاكياً متبرّماً مثقل الروح.

ليس لدينا جواب قاطع مستند إلى نص، حتى ولو بدلالة الإشارة.

لكن لعلنا واجدين في السؤال جواباً. لقد رأينا كيف لاحقت بهاء الدين شهرته أينما حلّ، في «مصر» وفي «دمشق» وفي «حلب». وخصوصاً في هذه الأخيرة، حيث أهالي «جبل عامل» «تواردوا عليه أفواجاً أفواجاً»، مما كان يضعه في كل مرة على بعد خطوات من خطر محقّق، أو هكذا، على الأقل، تركنا هو نعتقد حينما كان يُقلع في كل مرة فاراً بنفسه، مثل امرىء مطلوب بجرم جنته يداه. هذا وحده، فيما نرى، سبب كاف لاقناعه، وإقناع أي انسان في مثل موضعه، بأنه لم يعد حراً في اختيار ما تهواه نفسه لحياته. بل انه صار أسير مكانته وشهرته. نعم، وأسير، بل في قلب، علاقات مذهبية في غاية التوتر والتأزم، بعد أن صار الشأن المذهبي اداة من أدوات الصراع السياسي بين دولتين قويتين متنافستين.

من هنا نجد له المبرّرات الكافية بأنه عندما عاد فانما فعل مرغماً. بكل بساطة، لأنه لم يجد مكاناً يسعه، يكون فيه هو نفسه وكما يشاء ويهوى. بل سيبقى أينما ولى وجهه أكبر من أن يختفي في مُضطرَب الحياة كأي انسان آخر. وأكبر من أن يتحرر من الأثقال، خصوصاً من الأوضاع السياسية ـ المذهبية المحيطة به. من المستحيل أن نُخفي جبلاً في غابة. لكن من السهل جداً أن نُخفي شجرة تتجانس بيسر مع محيطها، حيث تصير رقماً ضائعاً بين الآلاف من أمثالها. وشخص في مثل عبقرية ومكانة وثقافة بهاء الدين لا يمكنه بالتأكيد أن يكون واحداً في عديد. وبالتأكيد أيضاً لا يمكنه أن يتحوّل نهائياً إلى ذلك الدرويش الهائم على وجهه باحثاً عن وطنه الروحي. أما ها هنا، في «إيران»، فانه سيحظى بالأمن الشخصي على الأقل، المطلب الأول لأي انسان، والشرط الأول لأي انتاج وتحقيق للذات، مادياً كان أم معنوياً. أما إذا أراد ما هو أكثر، مما يناسب كفاءاته، فان ذلك ممكن أيضاً، لكن بشرط أن يقبل بها كأمر واقع، أعني أن يأخذ الحياة فيها كلها كما هي.

إذن، عاد بهاء الدين عودة المستسلم القانع، بعد أن مرّ بتجربة مُرّة، خرج منها بأمثولة واضحة لا لَبْس فيها ولا إبهام. خلاصتها ان السمكة لا يمكنها أن تغيّر البحر، مهما ملكت من سديد المنطق وبالغ الحجة على أن ماءه ملح أجاج. بل عليها هي أن تتكيّف مع الواقع الذي يحيط بها من ست جهاتها. وان الشكوى والتبرّم لا يُجديان صاحبهما نفعاً في قليل أو كثير.

* * *

ولكن من أين استفدنا هذا التحليل الدقيق؟ كيف وبأي أداة أُتيح لنا أن نغوص إلى هذا العمق في سريرة بهاء الدين؟ والسرائر، كما نعلم، خزائن مقفلة. مغاليقها بيد صاحبها أو خالقه.

الجواب: من «الكشكول»! أو، بالتحديد، مما أُجيز لنفسي أن أسمّيه: المنطقة الحدودية من «الكشكول».

لقد سبق وان قدّمنا، في أوليات الفصل المخصّص لرحلته، تعريفاً نقدياً موجزاً بهذا الكتاب، حيث قلنا هناك أن الجزء الأول منه، حتى قصيدته الشهيرة «وسيلة الفوز والأمان في مدح صاحب الزمان»، هو سجلّ وافٍ برحلته، تسيطر عليه نزعة عرفانية واضحة، أما بقيّة أجزائه فتسوده الملاحظات والمناقشات العلمية والأدبية البحتة. وان الكتاب مِن ثمّ جسد واحد بروحين. ولذلك أجزت لنفسي أن أطلق على تلك القصيدة نعت «المنطقة الحدودية»، لأنها تقع في، بل بالأحرى لأنها تحدّد النقطة الفاصلة بين روحي الكتاب. وبالتالي بين فترتين من حياة صاحبه. لأن ما تمايز به روحا الكتاب يرجع، كما قلنا من قبل، وكما لا بد ان يكون، إلى تمايز آخر ميدانه عقل مؤلفه وميوله ونزعاته، وما هو عنده أولى وأجدر وأحرى بالاهتمام. ونضيف الآن: وأنفع. والحقيقة أن بهاء الدين قال لنا في تلك القصيدة كل شيء مما يتصل بالنهج الجديد الذي اختطّه لحياته. بعد أن آب من رحلته الواسعة في المكان والزمان، ومرّ بتجاريب طريفة، وخبر أنماطاً جديدة. ولربّ تجربة صغيرة تفتح لصاحبها آفاقاً للتفكير والنظر والتأمل كانت مغلقة. خصوصاً لانسان مثل بهاء الدين، حاصر نفسه منذ أن فتح عينيه على الدنيا، في سعي لا يشبع ولا يرتوي إلى تحصيل المعرفة. وربَّ قارىء حصيف، وعى قلبه ما سبق من هذه السيرة، سيقول بحق: إذن، فهذه هي المرة الثانية التي يكسر فيها بهاء الدين القالب عن نفسه، وينطلق إلى آفاق جديدة. إذ يتذكر ما قلناه عنه في «قزوين»، وكيف كانت بما قدمت له من جو علمي متنوع، معراجه إلى عالم جديد.

لقد حظيت تلك القصيدة الطويلة (ثلاثة وستون بيتاً) بصيت عريض وشهرة واسعة. وربما كان من تأثير ذلك، أن أكثر من مؤلف، ممن اعتنوا بإحصاء أعمال صاحبها ونظمها في فهرست، قد اعتبرها عملاً مستقلاً برأسه. على الرغم من أنهم يذكرون ديوانه. كما أنها كانت موضوعاً لأكثر

من شرح ضافٍ، وُضع له كتاب مستقل. منها شرح لأحمد بن علي المنيني الدمشقي (١٠٨٩ ـ ١١٧٢ هـ/١٦٧٨ ـ ١٧٥٨ م)، وضعه على أثر مذاكرة في القصيدة «في مجلس مولانا السيد محمد أفندي هاشم زاده الهاشمي» في «دمشق» (شرح الشيخ أحمد المنيني على قصيدة وسيلة الفوز والأمان في مدح صاحب الزمان، ملحق بالكشكول: ٢/٤٣٠). وهو أمر غير معتاد، خصوصاً لأنه صدر عن هذا الشارح بالذات، إذا أخذنا في الاعتبار موضوع القصيدة الذي يتنافى مع معتقده. مما يشهد بأنها أفلحت في اختراق حواجز معنوية عالية متينة، نجحت من قبل ومن بعد في حجب قسم كبير من النتاج الفكري لدى الفريقين.. والدلالة نفسها نجدها في المذاكرة بها في ذلك المجلس بالذات. ومع ذلك فان أحداً لم يلتفت، أو، على الأقل، لم يقل لنا أنه التفت بشكل أو بآخر، إلى ان نصف القصيدة تقريباً (واحد وثلاثون بيتاً) لا علاقة له على الاطلاق بالموضوع المعلن لها في العنوان. بل ان بهاء الدين يتحدث فيها حديثاً مسهباً متنوع الأغراض عن نفسه. وهذا بالذات أمر غريب عليه، لم نعرفه في كل ما عداها من شعره. مما يُفهم منه انه لم يكن ميالاً بطبعه إلى هذا الغرض من أغراض الشعر. فنحن لا نعرفه ذاكراً نفسه في شعره إلّا لائماً أو واعظاً. أما هنا فالأمر على خلاف ذلك تماماً جداً. وهذه ملاحظة تكفي لأن تبعث في المتأمل فضولاً عارماً إلى كشف الأسباب الكامنة وراء هذا الخروج عن نهج العمر هذه المرّة فقط.

في سبيل الإجابة على هذا التساؤل، سنعمد إلى تحليل القسم الذي يتحدث فيه بهاء الدين عن نفسه تحليلاً نقدياً. ولكن من المهم قبل ذلك أن نحزر تاريخ نظم القصيدة. لما ها هنا من علاقة وثيقة بيّنة بين تاريخ النظم ودلالة المعاني. خصوصاً واننا نحاول من خلال هذا التعامل مع النص أن نستبطن الشاعر، وفائدة هذه النتيجة بالنسبة لمشروع عماره سيرة بهاء الدين، مشروطة بتحديد تاريخ صدوره عنه. وسنعتمد في هذا السبيل على موقعها من «الكشكول»، على أساس فرض أنه لا يزال على الترتيب الذي وضعه عليه المؤلف. وهو فرض لا سبب للشك فيه.

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن بهاء الدين بدأ جمع مادة «الكشكول» مع، أو قُبيل، رحلته. ولكننا نلاحظ أن ترتيب مادة الكتاب لا يتزامن مع ترتيب الرحلة، كما عرفناه في الفصل السابق. فهو في (١/١٦ و ١٨) يذكر بعض

ما وقع له في «القدس»، المحطة الرابعة في الرحلة. ثم في (١/ ٢٣) يذكر البيتين الرائعين اللذين هتف بهما عندما رأى القبة الشريفة في «المدينة المنورة»، المحطة الثانية. ثم في (١/ ٣٣، ٣٦، ٣٨) يذكر «مصر»، المحطة الثالثة. ثم في (١/ ٦٠) يعود بنا إلى «القدس». ثم في (١/ ١٠١) إلى «المدينة». ثم في (١/ ١١٠ ـ ١١٥) يورد قصائد الشيخ حسن بن زين الدين الثلاثة، التي قلنا من قبل أنه تلقاها منه في «كرك نوح»، المحطة السادسة. ولكنه في (١/ ١٢٤) يعود بنا إلى «العراق»، المحطة الأولى، حيث يورد الأبيات التي قالها حين أشرف على «سر من رأى». وخلال ذلك كله، يورد عدة قطع شعرية غير منسوبة إلى مكان، ولكن لا ريب عندنا أنها مما نظمه خلال تنقلاته، كلها تحت عنوان «لجامعه من سوانح سفر الحجاز». يتلو آخرها مباشرة تقريباً قصيدة «وسيلة الفوز والأمان». بعدها بصفحتين، تحديداً قصيدة نظمها سنة ١٠٠١، أي بعد تسع سنوات من نهاية رحلته. ثم لا نجد في كل ما يتلو من الكتاب أي مادة لها علاقة بالرحلة من قريب أو بعيد. مما نفهم منه أنه بدأ جمع مادة «الكشكول» في أو قبيل رحلته واستمر أثناءها، ثم تركه بعد العودة زمناً طويلاً. ولكنه عاد إليه بعد سنوات، مضيفاً إليه كلما سنحت له فكرة أو طرفة. وهذا هو السر في أن القصيدة «وسيلة الفوز والأمان» تشكل فاصلاً بين قسمين متمايزين موضوعياً من الكتاب.

يمكننا أن نستنتج من ذلك بسهولة، وبقدر كافٍ من الثقة، انه نظم القصيدة وهو يجتاز الأيام أو المرحلة الأخيرة من رحلته. ويحلو لي، وليس أكثر، أن أتصوره وهو يقطع الوقت بنظمها وتنقيحها، وهو يجتاز سهوب «الأناضول» الموحشة، مُصعداً غرباً صوب «أذربايجان». وكأنه يشحذ بالشعر عزمه على ولوج مرحلة جديدة من حياته، مثل فارس يكرّ مرتجزاً. عائداً إلى الوطن الذي اختاره هذه المرة نهائياً، وبملء الاقتناع والتسليم. عودة امرىء غير الذي غادره قبل أربعة عشر شهراً، أشبه ما يكون بالمهزوم، في معركة تنازع بقاء، لم يخضها ولم يشهر فيها سلاحاً، بل فُرضت عليه فأدار وجهه ومضى.

* * *

سرى البرق من نجد فجدّد تذكاري
عهوداً بحُزوي والعُذيب وذي قار

وهيــج مــن أشــواقنــا كــل كــامــن
وأجّــج فــي أحشــائنــا لاعــج النــار

ألايــاليــيــلات الغُــويــر وحــاجــر
سُقيــت بهــامٍ مــن بنــي المــزن مــدرار
ويــا جيــرة بــالمــأزميــن خيــامهــم
عليكــم ســلام اللــه مــن نــازح الــدار

(الكشكول: ١/ ١٧٦)

يُريبنا في مطلع القصيدة هذ الصنعة الدقيقة، والمحسّنات البديعية لفظية ومعنوية. ثم هذه الرموز النجدية التي يحفل بها المطلع (نجد، حُزوى، الغُوير، ذي قار، العُذيب، حاجر، المأزمين). وسنقف عند الملاحظتين محاولين استخراج دلالتيهما.

بخصوص الملاحظة الأولى. نسجّل أنها المرة الوحيدة التي يلجأ فيها بهاء الدين إلى هذا الأسلوب في قرض الشعر، فيما نعرفه من شعره العربي. فشعره، حتى المتوسط منه، يمتاز بالعفوية والسلاسة. أما جيده فيكاد ينبض بما أودعه فيه من روحه. وقد قدّمنا للقارىء نماذج منه فيما سبق. وما دمنا نقرأ القصيدة ابتغاء الوصول إلى خبيء صاحبها، فان هذه الملاحظة (أعني خروج بهاء الدين فيها عن أسلوبه في قرض الشعر) تجعلنا نتساءل عن سبب المفارقة. ويلوح لي أن الأمر يتصل من جهة بالظروف التي نظم خلالها القصيدة، أثناء رحلة العودة إلى «إيران»، حيث كان يملك ما يشاء من الوقت وأكثر، ليقضيه في هذه الألعاب اللفظية. ومن الجهة الأخرى، بأنه كان يُملي بياناً، أكثر مما كان ينظم شعراً. استباقاً لكل نقد تفصيلي نقول، كان الرجل يقول ماذا يريد أن يفعل، وما هي أهدافه من الآن فصاعداً. ومن هنا جاءت قصيدته خالية من الروح، لحساب كثافة الأفكار المصوغة بدقة وعناية، مسبوكة هذا السبك الذي تغلب عليه الصنعة.

أما بخصوص الملاحظة الثانية، فان من الممكن تفسير هذا الحضور النجدي الكثيف في مطلع القصيدة، بأن بهاء الدين كان ما يزال يتذوق طعم تجربة الحج، والعيش في تلك الرحاب المقدسة، ويحن إليها. وقد تكرر لجؤه إلى هذه الأماكن ـ الرموز مرتين غير هذه فيما نعرفه من شعره العربي. مرة في قصيدة له أخرى في مدح الامام صاحب الزمان عليه السلام أيضاً

(الكشكول: ١/ ١٨٩ ـ ١٩٠) يبدو أنه نظمها بعد هذه. وأخرى في قصيدة رثى فيها والده (الكشكول: ١/ ١٢٩ ـ ٣٠). وواضح أن تلك الأماكن لا تعني له شيئاً بالنسبة لتاريخه الشخصي. ولو أنها كانت كذلك لكان أمرها هيناً جداً. فمن طبيعة الانسان، أي انسان، أن يحن إلى الأماكن التي شهدت جزءاً عزيزاً من عمره، دون أن يكون في هذا كبير أمر. ولكن بهاء الدين يستحضرها ويحنّ إليها، ويسري البرق فيجدد تذكاره بها، على حد قوله، دون أن يعرفها. وما ذاك، فيما نحزر، إلاّ لأنها رموز وعاها قلبه بسبب مجاورتها للمشاعر المقدّسة. وهو باستدعائها يستخرج من أعماق نفسه ـ فعل امرىء يتلذّذ باستدعاء ذكرى عذبة ـ أيام البحث عن وطنه الروحي الضائع. حيث المكان ليس أرضاً ومعالم، ولكنها وشيجة تتآلف من التقاء التاريخ ومعناه بلواعج النفس وما تهفو إليه.

بعد تلك المقدمة وما فيها من حنين وتجدّد تذكار، ينتقل إلى الشكوى. شكوى من الزمان الذي أبعده عن أحبابه، وعادل به من لا يعدله:

خليليَّ مالي والزمان كأنما
يطالبني في كل آن بأوتار
وأبعد أحبابي وأخلى مرابعي
وأبدلني من كل صفو بأكدار
وعادل بي من كان أقصى مرامه
من المجد أن يسمو إلى عشر معشاري

هذه الشكوى بشقيّها ليست جديدة، لا على بهاء الدين ولا علينا. فلقد استمعنا إليه آنفاً وهو يئن منهما معاً، في أوليات الفصل المخصص لرحلته، حيث أوردنا نصاً مقتبساً عن (الكشكول: ١/ ١٦٢). وأصغينا إليه وهو يشكو مرَّ الشكوى من الاغتراب عن «جبل عامل»، الذي تفاعل مع نمط حياته في «إيران» بحيث صار اغتراباً روحياً مؤلماً، لم يجد له علاجاً سوى الارتحال. وكذلك يشكو من جو التنافس غير العادل وغير الاخلاقي الذي وجد نفسه في وسطه. لكن الجديد الآن، على بهاء الدين وعلينا أيضاً، انه هذه المرّة قرّر ان يواجه، لا أن يفرّ بنفسه. ولماذا لا يفعل وهو يملك لذلك كل أداة: الشجاعة والمقدرة والدهاء:

ألمْ يدرِ أني لا أزال لخطبه
وان سامني خسفاً وأرخص أسعاري

مقامي بفرق الفرقدين فما الذي
يؤثّره مسعاي في خفض مقداري

وإني امروء لا يدرك الدهر غايتي
ولا تصل الأيدي إلى سبر أغواري

أُخالط أبناء الزمان بمقتضى
عقولهم كي لا يفوهوا بإنكار

وأُظهر أني مثلهم تستفزني
صروف الليالي بإختلال وإمرار

إلى أن يقول:

أأضرع للبلوى وأُغضي على القذى
وأرضى بما يرضى به كل خوّار

وأفرح من دهري بلذة ساعة
وأقنع من عيشي بقرص وأطمار

اذن لا ورى زندي ولا عزّ جانبي
ولا بزغت في قمة المجد أقماري

ولا بُلّ كفي بالسماح ولا سَرَت
بطيب أحاديثي الركاب وأخباري

وفي البيت التالي يتخلّص إلى المديح.

إذن، فها هو ذا قد عقد العزم على أن يحتلّ المنزلة التي يستحقها في عين نفسه. وها هو يعلن أنه سيشق طريقه إلى غايته، بعد أن أعدَّ له ما استطاع من تصميم وعزم ودهاء. فهو الذي مقامه الحقيقي بفرِق الفرقدين، ولكنه لم يسعَ إليه كما ينبغي. منذ الآن سيخالط أبناء الزمان بمقتضى عقولهم. وسيُظهر أنه مثلهم، يحركه ما يحركهم ويهزه ما يهزهم. مع أنه طود راسخ ثابت، لا يميل ولا يتزعزع. ذو عقل راجح ومعرفة واسعة. لا تثبت له المعضلات، فيُبرز مستورها ويحلّ غامضها. فمن حقه أن ينال من هذه الدنيا طيب العيش، وأن تبزغ أقماره في سماء المجد.

أين هذا المليء تصميماً وإقداماً وعزما، من ذلك الانسان المهزوم، الذي فرّ بنفسه قبل أربعة عشر شهراً، ممتلئاً غيظاً على ما فرّط من أمر نفسه، بعد أن عاشر أهل الدنيا. متأسفاً نادماً على صرف العمر فيما لا ينفع بزعمه.

بما في ذلك ما أنفقه على اكتساب ثروته الكبيرة من المعارف. التي نراه يتفاخر بها اليوم، ويتخذها من جملة عدّته وزاده للوصول إلى حقه الطبيعي في حياة هانئة مجيدة، كانت عنده بالأمس عاراً وناراً.

أين هذا الانسان الواقعي، الذي يأخذ الحياة كما هي، ويتعامل مع الناس كما هم، بالوسائل العملية، من أجل غايات وأهداف محدّدة في نفسه ولنفسه، ـ من ذلك الطوباوي المثالي، الذي يُصرّ على عالم لم يوجد، **يعمره بشر من طينة مختلفة، بريئون من الأغراض، لا يأخذون ويعطون إلاّ بميزان. كل امرىء فيه يأخذ مكانه الذي يستحقه، حتى لو لم يسعَ إليه بما يناسب ويُجدي.**

هوذا الوجه الثالث لبهاء الدين، بعد وجهي «بعلبك» و «قزوين»، قد أفصح لنا عنه بنفسه، دون لَبْس ولا إبهام، بحيث أننا نكاد نراه وهو يتحول. خصوصاً إذا قاربنا الصور في الذهن بعضها من بعض: صورة الفقيه والعالم الذي لم تُجده عبقريته ومعارفه الواسعة المتنوعة كبير نفع، ولم تمنحه المكانة التي تليق به في المجتمع الإيراني المعقّد. صورة الدرويش التائه الذي اكتشف أنه أكبر حجماً من أن يذوب في المسافات. ثم الصورة النهائية التي تشكّلت من كِسَر الصورتين السابقتين، وما انضاف إليها من خبرات وعِبَر، بعد أن ألقى عصاه واستقرّ به النوى. واذن، فما كان مديحه للامام صاحب الزمان (ع) إلاّ وسيلة نفذ منها إلى قول ما قال واعلان ما أعلن. وسنرى أنه كان أميناً جداً على مشروعه. فبعد سنة تقريباً صار شيخ الاسلام، أعلى منصب ديني رسمي في «إيران» الصفويين.

* * * *

* * *

* *

*

شيخ الأنام بهاء الدين

اقتبسنا عنوان هذا الفصل عن مطلع مرثية الشيخ ابراهيم البازوري العاملي لبهاء الدين، حيث قال:

شيخ الأنام بهاء الدين لا برحت
سحائب العفو يزجيها له الباري

(أمل الآمل: ١/ ٢٥).

ها نحن نصل إلى ما يمكن أن نسميه فترة الذروة في حياة بهاء الدين، حيث صار شيخ الإسلام في «ايران». لسنا نعني بهذا أن الذروة ارتبطت بالمنصب، فنحن نعرف مما سبق أن شهرته العجيبة لم يكن لها أية علاقة بمنصب رسمي. كما أننا نعلم أن أرفع المناصب إنما تأخذ عظمتها الحقيقية من الرجال الذين يشغلونها وليس العكس. ولكن المنصب قد يكون، من الجهة الأخرى، المناسبة التي تُبرز كفاءة الرجال.

ونحن نعرف مما سبق أيضاً أن هذا ليس أول منصب ديني كبير يتولاه. فقد شغل قبل سنوات منصباً يحمل الاسم نفسه في «هراة». ولكن شتان ما بين المنصبين وإن تشابهت الأسماء. ولقد تحدثنا عن حقيقة المهمة التي أوكلت إليه تحت عنوان «شيخ الإسلام» هناك، أثناء الحديث عن مرحلة «هراة». من سيرته، ورأينا كم كانت شاقة وبعيدة عن طبعه. أما في هذه المرحلة، فنحن نعني شيخ الإسلام المركزي، في العاصمة الصفوية «اصفهان»، الذي كان اسمه أيضاً عند الايرانيين في ذلك الزمان «مُلاَّ باشي»، أي رئيس العلماء، يعنون في «ايران» كلها. ولقد تحدثنا في كتابنا (الهجرة العاملية / ١٩٣) بتفصيل كافٍ عن منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية وما كان يُناط به. وسنذكّر فيما يلي بما هو ضروري ومفيد لهذه السيرة. أما الآن فنسأل: متى بالتحديد عُيّن في منصب شيخ الاسلام؟

النصوص المعاصرة والقريبة من عصر بهاء الدين تتضارب تضارباً شنيعاً في هذا الشأن. فاسكندر بيك منشي، المؤرخ الرسمي لعصر الشاه عباس، وابن معصوم الذي توفي سنة ١٠٨٢ هـ / ١٦٧١ م، يقولان صراحة أنه كان شيخ اسلام «ايران» أي شيخ الإسلام المركزي قبل أن يخرج في رحلته.

يقول المنشي ما ترجمته:

«..... وبالجملة هذا الجناب (يعني بهاء الدين) أُرجع إلى خدمته منصب شيخ الإسلام ووكالة الحلاليات والتصدي للشرعيات، في دار السلطنة أصفهان، على نحو الاستقلال، بعد وفاة الشيخ علي منشار، وعمل في هذا المنصب فترة قصيرة. ثم أدركه الشوق إلى نيل سعادة الحج إلى بيت الله الحرام وذوق السياحة، فحال بينه وبين الاشتغال بتلك المهمات، فصار متوجهاً إلى سفر الخير هذا. وبعد نيل تلك السعادة العظمى تغلّب على مزاجه الميل الكامن في نفسه إلى الفقر والدروشة، فاختار السفر بزي الدراويش، وتجول مدداً في العراق والشام ومصر والحجاز وبيت المقدس..... الخ.»

(عالم آراي عباسي: ١/١٥٦)

يقول ابن معصوم:

«ولي بها (الضمير عائد إلى «الديار العجمية») شيخ الإسلام. وفوضت إليه أمور الشريعة، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. ثم رغب في الفقر والسياحة، فقصد حج بيت الله الحرام»

(سلافة العصر / ٢٩٠)

ومع ذلك فإننا نعتقد أنهما على خطأ فيما ذهبا إليه، إن كانا بالفعل يعنيان ما فهمناه. فالشيخ علي بن هلال الكركي، الشهير بالمنشار، كان فعلاً أولا شيخ للإسلام في «أصفهان»، بعد أن نُقل إليها من «قزوين». والظاهر أن ذلك حدث من ضمن إجراءات نقل أجهزة الحكم من العاصمة القديمة إلى العاصمة الجديدة. ولكن الشيخ ابن هلال توفي في السنة

٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م، كما حقّقنا في كتابنا (الهجرة العاملية / ١٤٤). ومن المؤكد أن بهاء الدين آب من رحلته بتاريخ الخامس من شهر رمضان سنة ٩٩٢ هـ / ٤ أيلول ١٥٨٤ م تحديداً، كما أسلفنا قبل قليل. فكيف يمكن القول أنه كان شيخ الإسلام في «أصفهان» خلفاً للشيخ ابن منشار، قبل أن يخرج في رحلته! هذا وحده يكفي للحكم على النصين بالتهافت. والظاهر أن المنشي وابن معصوم كلاهما قد اختلط عليه الأمر، بين مشيخة الإسلام في «هراة» ومشيخة الإسلام في «اصفهان». ولنذكر هنا أن المنشي كتب **النص الذي اقتبسناه عن أعلاه في السنة ١٠٢٥ هـ / ١٦١٦ م، أي يوم كان بهاء الدين ملء الأسماع والأبصار في «ايران» كلها انطلاقاً من مركزه الرئيسي** في «اصفهان». فلم يلتفت إلى مرحلة سابقة مما تقلّبت فيه حياة بهاء الدين. يؤيد ذلك أنه لم يُشر إلى مرحلة «هراة» من سيرته إطلاقاً، مما يشهد بأنه لم يكن على علم بها، أو أنه لأمر ما، مما يوجّه عمل المؤرخين الرسميين، آثر السكوت عنها، أما ابن معصوم فكلامه عام جداً، مثل أي كاتب لا يعرف تفاصيل وخصوصيات موضوعه. وهو على كل حال صاحب ذلك الزعم الهش والعجيب، الذي نسب فيه إلى بهاء الدين أنه ساح ثلاثين سنة. وقد أشرنا إليه فيما سبق. وأثبتنا أنه زعم باطل دون ريب. ولو أنه كان على أدنى معرفة بالسيرة الحقيقية لمن يترجم له، لما سقط هذه السقطة القبيحة.

أما الباقون بأجمعهم فلا يقولون كلاماً مباشراً في المسألة. ولكنهم يربطون زمانياً بين ثلاثة أمور: مشيخة بهاء الدين في «أصفهان»، الشاه عباس الأول وعاصمته «أصفهان»، ومرحلة ما بعد الرحلة. والجدير بالتنويه أن هذا الربط يجيء عفواً وفي سياق الكلام. وهو أبلغ دلالة من التنصيص، لأنه يوحي بقيام ارتكاز ثابت في أذهان هؤلاء المؤلفين ـ وهم عموماً محققون ممتازون ـ جرى التعبير عنه عفواً وفي سياق الكلام، وإن لم يكن هو المقصود بالبيان.

يقول الشيخ يوسف البحراني (ت: ١٠٩٩ هـ / ١٦٨٧ م): «وكان رئيساً بدار السلطنة اصفهان وشيخ الإسلام بها. وله منزلة عظيمة عند سلطانها الشاه عباس» (لؤلؤة البحرين / ١٩).

ويقول عبد الله أفندي في رياض العلماء الذي ألفه في حدود سنة ١١٠٦ هـ / ١٦٩٤ م: «وكان في عصر السلطان شاه طهماسب ومن بعده.

وترقى زمن الشاه عباس الأول، وصار شيخ الإسلام بأصبهان ثم استعفى. وكان يصلي الجمعة والجماعة بأمر الشاه عباس» (رياض العلماء: ٥/ ٩٤).

ويقـول المحبـي (ت: ١١١١ هـ/ ١٦٩٩ م): «إلـى أن وصـل إلـى أصفهان فوصل خبره إلى سلطانها شاه عباس، فطلبه لرياسة علمائها فوليها وعظم قدره» (خلاصة لأثر: ٣/ ٤٤١).

ويقول عباس بن نور الدين المكي (ت: ١١٨٠ هـ/ ١٧٦٦ م) بعد أن يتحدث عن رحلته: «ثم سار إلى بلاد العجم، فهرعت من كل فج إليه **الناس، وصار الرئيس المقدّم عند سلطانها الشاه عباس وارتفع شأنه» (نزهة الجليس: ١/ ٣٧٨).**

هذه النصوص الأربعة صدرت عن أربعة من المؤلفين الممتازين، ثلاثة منهم على الأقل كتّاب سيرة ورجاليون عارفون جيداً بموضوع عملهم وبعصرهم ورجاله، ينتشرون على مدى قرن من الزمان، عاش كل منهم في قطر غير قطر الآخر. مما يقف بنا على حدّ التواتر، كما يعرّفه أهل الحديث. فلننظر ماذا يقولون!

إذا جرّدنا تلك النصوص عما فيها من فضول، بالنسبة لموضع حاجتنا منها الآن، لرأينا أنها تتقاطع عند ذلك الربط الزماني. ولكن قيمة الربط الزماني بالنسبة للمؤرخ تتأتى من وضوح وحدّية المقيس عليه (هنا: الشاه عباس ملكاً، «أصفهان» عاصمة، وما بعد الرحلة).

بالنسبة للرحلة فنحن نعرف تاريخ انتهائها بالتحديد. اذن، فهي مقياس يتمتع بكلا الصفتين المطلوبتين. ومع ذلك فإن نفعها لنا محدود، مثل شاهد النفي، يقول لنا إنه حتى ٥ رمضان ٩٩٢ هـ/ ٤ أيلول ١٥٨٤ م لم يكن بهاء الدين شيخاً للإسلام. أي أنه ينفي أيضاً صحة ما ذهب إليه المنشي وابن معصوم. ولكنه لا يقول لنا متى حدث ذلك.

أما وصول الشاه عباس الأول إلى سدّة الحكم، فهو يفتقر إلى شرط من ذينك الشرطين، لأنه غير محدّد بالتاريخ. ذلك أنه بويع مرتين، المرة الأولى في «نيسابور» سنة ٩٨٩ هـ/ ١٥٨١ م، بيعة لم تنجح ولكنها جعلت منه نصف شاه، في ظل حاكم آخر احتفظ لنفسه بالنصف الآخر الاسمي، هو أبوه محمد خدابنده، الذي ظل متشبثاً بالعرش، على الرغم من ظهور عجزه عن الحكم، ثم بويع المرة الثانية في «اصفهان» في أول المحرم سنة

٩٩٦ هـ / ٢ كانون الأول ١٥٨٧ م. بعد أن تنازل محمد خدابنده. ولكنه في الفترة بين البيعتين كان يمارس سلطة فعلية على نحو ما، وإن يكن اسم الملك لأبيه. وهذا الوضع المزدوج يربك المؤرخين الذين يتعاملون مع نصوص تلك الفترة. والقول نفسه يصح بالنسبة لـ «اصفهان» التي صارت عاصمة بالتدريج. ولكنها منذ أن تلقى البيعة فيها جعلها الشاه عباس له مستقراً. وعندها فقط صارت عاصمة نهائية للدولة الصفوية، وأخذ نجم «قزوين» يغيب.

يمكن للمتأمل في هذا كله ـ أعني تلك النصوص الأربعة، وما اتبعناها به من معلومات تاريخية ـ أن يخرج بنتيجة خلاصتها، أن تعيين بهاء الدين في منصب شيخ الإسلام حدث في وقت ما خلال السنة ٩٩٦ هـ / ١٥٨٧ م. لا يقف دون هذا الاستنتاج إلا ما نعلمه من تاريخ وفاة شيخ الإسلام السابق. ومن المستبعد جداً أن يبقى هذا المنصب الهام شاغراً مدة ثلاثة سنوات أو أكثر دون سبب. ولنتذكر هنا عبارة المنشي: «أُرجع إلى خدمته منصب شيخ الإسلام. . . . . بعد وفاة الشيخ علي منشار». فهي تُشعر بأنه لم يكن هناك فاصل زمني يُذكر بين وفاة السلف وتنصيب الخلف. يؤيد ذلك أيضاً أن الشاه عباس كان يميل ويسعى جاهداً إلى استدعاء الشيخ أحمد الاردبيلي، ملا أحمد أفشار، من «النجف» لكي يتولى الإمامة في «مسجد شاه» الجديد في «اصفهان». وهو فقيه كبير اشتهر أيضاً بالورع والتقوى، فضلاً عن انتمائه إلى إحدى القبائل القزلباشية السبعة التاريخية «أفشار». وفي هذا السبيل كّلف بهاء الدين بترؤس وفد إلى «النجف»، مهمته إقناع الاردبيلي بتنفيذ رغبة الشاه (قصص العلماء / ٢٣٥). والاردبيلي توفي في السنة ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م، أي في السنة نفسها التي توفي فيها شيخ الإسلام علي بن هلال الكركي. المغزى في هذه الملابسة، أن تكليف بهاء الدين بالذات بترؤس الوفد يُشعر بخصوصيته. ولا شك أن الشاه عباس، وهو الرجل المحنك، لن يفوته أن ليس أنسب من شيخ إسلام بلاده ليمثّله في هذه المهمة الدقيقة، تمثيلاً على أرفع مستوى ديني. وعلى هذا فإننا نرجح، بل نذهب، إلى أن بهاء الدين صار شيخاً للإسلام في «ايران» على أثر وفاة الشيخ ابن هلال في السنة ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م. أي في السنة التالية لعودته من رحلته. ولا شك أن القارىء الذي ما يزال يتذكر ما قلناه عن أهداف بهاء الدين الجديدة، التي عبّر عنها في قصيدته «وسيلة الفوز والأمان»، سيرى

بوضوح أنه لم ينتظر كثيراً ليرى أهدافه تتحقّق. ولا ريب أن الحظ كان إلى جانبه، إذ تزامنت وفاة شيخ الإسلام السابق مع ذلك التغيير الكبير في خططه وأهدافه، بحيث مهّدت طريقه إليها.

منذ الآن سيقوم رباط وثيق بين سيرة بهاء الدين وبين منصبه الجديد ومقتضياته. وإن يكن هو قد أضفى على المنصب، خلال الفترة الطويلة التي شغله فيها، لوناً ونكهة خاصين جداً. شأن الرجال ذوي الامتياز، إذ يصبغون مداهم الحيوي وما يصدر عنهم بصبغتهم الخاصة، الآخذة من خصائصهم وما به يمتازون فكراً وسلوكاً. وسنعمل فيما يأتي على بيان ما يعنيه بالفعل هذا الكلام.

ولقد قدّمنا قبل قليل، إن شيخ الإسلام كان يُدعى أيضاً عند الايرانيين «مُلاَّ باشي»، أي رئيس العلماء. والظاهر أن هذا اللقب كان يختص عندهم بشيخ الإسلام الأعلى الذي مقامه العاصمة، والذي كانت له بالفعل تلك الرياسة. وكان مجلسه الرسمي بجانب مجلس الشاه، حيث كان عليه أن يقدّم الفتوى فيما يُعرض من قضايا وأمور، وبإنصاف المظلومين، وأن يقوم بالشفاعة. فضلاً عن استدعاء الوظائف لطلاب العلم. كما كان يتدخّل في قضايا أخرى (الهجرة العاملية / ١٩٣ ـ ٩٤). ومن جهة أخرى، فإن وصول بهاء الدين بالذات إلى أعلى مركز ديني في «ايران» الصفوية، يأتي تمثيلاً للنفوذ المعنوي والحضور التاريخي القوي للمهاجرين العامليين، الذين ظل هذا المنصب وقفاً عليهم قرابة قرن من الزمان. أي منذ أن شغله علي بن عبد العالي الكركي (ت: ٩٤٠ هـ / ١٥٣٤ م) ثم من بعده علي بن هلال الكركي، الذي تكرر ذكره قبل قليل، ومنه إلى بهاء الدين. خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار أن «ايران»، في ذلك الوقت، كانت قد بدأت تنتج فقهائها المحليين. وكان أعلاهم شأناً يومذاك محمد باقر الداماد (ت: ١٠٤١ هـ / ١٦٣١ م) سبط الكركي الأول، الفقيه والشاعر والفيلسوف الشهير، صاحب الشخصية القادرة. ومع ذلك فقد كان عليه أن ينتظر وفاة بهاء الدين، أي سبعة أو ثمانية وثلاثين سنة، لكي يكون أول شيخ إسلام ايراني في «ايران» الصفوية.

ومع ذلك فلسنا نعتقد أن صاحب هذا المنصب البرّاق كان يستحق أن يُغبط على كل أمره. فمثلاً استلزمت مهمات المنصب الجديد، التي أشرنا

إليها إشارة مفصّلة قبل قليل، أن يكون حيثما الشاه، يعني في حلّه وترحاله. وإلا فكيف يخرج من عهدة الشق الأول والأهم من وظيفته على الأقل. وقد نصّ اسكندر بيك منشي على ذلك، في خواتيم الترجمة التي عقدها لبهاء الدين، حيث قال ما ترجمته:

«وهو (أي بهاء الدين) في هذا الزمان يغتنم الشاه (عباس الأول) وجوده الشريف يومياً. وهو من ملتزمي ركابه الأقدس. وفي أكثر الأوقات، سفراً وحضراً، يشرّف بقدومه وثاقه».

(عالم آراي عباسي: /١٥٧)

فإذا علمنا أن المنشي قد كتب هذا النص سنة ١٠٢٥ هـ/١٦١٦ م، أي يوم كان بهاء الدين قد تجاوز السبعين، لسهُل علينا أن نتصور متاعب شيخ الإسلام المسنّ، وهو يغالب شيخوخته، تابعاً للشاه الكثير الأسفار من مكان إلى مكان، كما سنفصّل بعد قليل.

كما أن السيد حسين بن حيدر الكركي (ت: ١٠٧٦ هـ/ ١٦٦٥ م). تلميذ بهاء الدين المقرّب، ذكر شيئاً من ذلك في إحدى إجازاته. حيث عليه، طبقاً للتقليد، أن ينوّه بأساتذته وشيوخه مع تعريف بكل منهم. ومن هؤلاء بهاء الدين، فقال:

«وكنت في خدمته في زيارة الإمام الرضا (ع) في السفر الذي توجّه فيه النوّاب الأعلى (الشاه عباس) خلّد الله ملكه، ماشياً حافياً من اصفهان إلى زيارته».

(مستدرك الوسائل: ٣/٤١٩).

وقد ذكر هدايت هذه السفرة، واشتراك بهاء الدين فيها في (روضة الصفاي ناصري/ ٣٢٩ ـ ٣١). وأشار إليها المنشي في (عالم آراي عباسي: ٢/ ٥٩٥ ـ ٦١). ونفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/ ٣٧). ومشير الدولة في (دورة تاريخ ايران/ ٦٨٧) على اختلاف بينهم في تاريخها.

هوذا جانب من مضطرَب حياة شيخ الإسلام. **لا يمكن فهمه وتقدير** أثره في سيرته حق قدره، إلا بالمقارنة بسيرة الشاه عباس. الذي كان يحكم دولة مترامية الأطراف، خرجت بالأمس القريب من حالة الشتات والفرقة. محاطة بالأعداء من كل جهة، خصوصاً بالعثمانيين من الغرب، وبالأوزبك فيما وراء النهر وفيما يُعرف اليوم بـ «أفغانستان». يشاركه الحكم فيها عشرات الأمراء القزلباش، كلٌّ في نطاقه المحلي، الذين لا نهاية لنزاعاتهم وطموحاتهم. مما كان يُلزمه بالقفز المستمر بجيشه من مكان إلى مكان، **حيثما اختلّت أمور الدولة. وما أكثر ما كان ذلك يحدث. بحيث أن سيرة هذا الشاه، التي سجّلها اسكندر بيك منشي في (عالم آراي عباسي)** بالتفصيل، تغلب عليها الحروب الداخلية ضد الأمراء المشاغبين، والحروب الخارجية ضد الأوزبك والعثمانيين. إلى درجة أن قارىء تاريخه ليتساءل: متى كان يجد وقتاً للحكم؟ بالمعنى السياسي للكلمة. وإذا نقلنا السؤال إلى تابعه شيخ الإسلام يصبح: متى كان يجد وقتاً للتأليف والتدريس؟ وهما عماد ما بقي من سيرته.

في مقدمة معالجة هذه المشكلة، نقتبس الحكاية التالية، المروية أصلاً في (محبوب القلوب) للأشكوري، الذي أخذها عن بطلها مباشرة، قال: «إنه سمع من المولى القاضي عز الدين محمد، قاضي اصفهان، في مدينة اصفهان، أنه قال، رأيت في المنام أحد الأئمة عليهم السلام يقول لي، أكتب مفتاح الفلاح وداوم العمل بما فيه. ولم أكن سمعت بالكتاب. فسألت علماء اصفهان فقالوا، لم نسمع بمثل هذا الكتاب. وكان بهاء الدين مع عسكر السلطان في بعض النواحي. فلما قدم بعد مدة تفحّصت منه أيضاً، فقال، صنّفت في هذا السفر كتاب دعاء سميته مفتاح الفلاح، إلا أني لم أذكر اسمه لأحد، ولا أعطيت نسخته للاستنساخ. فذكرت للشيخ المنام فبكى، وناولني النسخة التي بخطه. وأنا أول من نسخ ذلك الكتاب».
(مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٢٠)

مَنْ ينقل هذه القصة يأخذ منها ما فيها من كرامة لمؤلف الكتاب. وهي كذلك بالفعل. لكن مغزاها بالنسبة لما نحن بصدده، أنه كان بطريقة ما يجمع بين السفر ومشقّاته ومسؤوليات المنصب والكتابة في الوقت نفسه. والجدير بالذكر أن القصة تحظى بمؤيد قوي، من بهاء الدين نفسه، اذ كتب في ختام كتابه (مفتاح الفلاح) ما يلي:

«فرغت بعون الله من تأليفه. مع تراكم أفواج العلائق وتلاطم أفواج العوائق. وتوزع البال بالحل والترحال. في أوائل العشر الثالث، من الشهر الثاني، من السنة الخامسة، من العشر الثاني بعد الألف. ببلدة **كنجة. وأنا أقل الأنام محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي. تجاوز الله عن سيئاته. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً».**

(مفتاح الفلاح / ٣٠٠)

أي في أوائل العشر الثالث من شهر صفر سنة ١٠١٥ هـ / حزيران **١٦٠٦ م. وبلدة «كنجة» في «آذربيجان». وكان الشاه عباس قد قصد في ذلك التاريخ شمال غرب المملكة، لمحاربة الكرج** (عالم آراي عباسي: ٢/ ٧٢). وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن بهاء الدين كان يومذاك في الثانية والستين. فأي حيوية عجيبة سكنت جسد هذا الشيخ الصغير الضاوي. ثم إذا كان بهذه المثابة وهو في تلك السن العالية، فكيف كان وهو في سن الشباب؟

والظاهر أنه ألف منذ زمن بعيد التأليف أثناء السفر. ولدينا مثال مبكر على ذلك هو كتابه (الكشكول) الذي بدأ جمع مادته أثناء الرحلة. وقد فصّلنا الكلام في أمره آنفاً. ونذكر أيضاً أن (الحديقة الهلالية) أتمّ تأليفه في الجانب الغربي من «بغداد» سنة ١٠٠٣ هـ / ١٥٩٤ م. وكان قد بدأ العمل فيه في «قزوين» (عن صورة لخط المؤلف محفوظة لدينا). وفرغ من (الوجيزة) وهي مقدمة كتابه (الحبل المتين) «يوم الأربعاء سلخ ذي القعدة سنة ١٠١٠ هـ / ٢٢ أيار ١٦٠٢ م) في مرو رود، المعروفة أيضاً بماروجان. متوجهاً مع عسكر الشاه عباس إلى تسخير بلخ» (الذريعة: ٢٥/ ٥١. وراجع أيضاً، على سبيل التأييد، ذكر الحادثة في عالم آراي عباسي: ٢/ ٦٠٦ ـ ٦٠٧). أما كتابه (مشرق الشمسين) فقد أتمّ ما خرج منه، وهو الجزء الأول فقط، في «قم» بتاريخ ١٤ ذي القعدة سنة ١٠١٥ هـ / ١٣ آذار ١٦٠٧ م. (مشرق الشمسين / الصفحة الأخيرة). أي في السنة نفسها التي أتمّ فيها تأليف (مفتاح الفلاح) في «كنجة» قبل عشرة أشهر تقريباً. وهذا كله، وخصوصاً المقارنة الأخيرة، يدل بوضوح على أن السفر ومشقاته لم يكن يشغله عن الكتابة.

مشكلة ثانية يطرحها نمط حياة بهاء الدين غير المستقر. فلقد قلنا قبل قليل، أن أبرز ما بقي من سيرته هو التأليف والتدريس. وإذا كان قد نجح

في المحافظة على مستوى من الإنتاج الفكري، الذي كان له أكبر الفضل في بناء مكانته، وذلك بمتابعة الكتابة حتى أثناء الأسفار الشاقة الطويلة، فإن حلاً كهذا لا يمكن تصوّره على نطاق واسع بالنسبة للشق الثاني من نشاطه الرئيسي، أعني التدريس. وإننا نثير هذه المشكلة ابتغاء تركيب سيرة لا تتجاهل أي تفصيل مهما بدا ضئيل الشان. ولتكون سيرة منسجمة ومُقنعة.

يُحصي الشيخ الأميني في (الغدير: ١١/٢٥٣ ـ ٦٠) خمسة وتسعين اسماً تحت عنوان «تلامذته ومَن يروي عنه». أما نفيسي **في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/٨٦ ـ ٩١ و١٥٣ ـ ٥٧) فيقدّم رقماً أكثر تواضعاً، هو خمسون اسماً، ولكن تحت عنوان أكثر تحديداً هو «تلاميذه»**. لكن بتتبّع الملابسات التي برّرت لنفيسي نظم هذا الاسم أو ذاك تحت العنوان الذي اختاره، وجدنا أنه لا فرق أساسياً بين منهجه ومنهج الأميني. فكثيرون ممن ذكرهم لا دليل ولا نص على أكثر من أنهم تلقّوا من الشيخ إجازة بالرواية. وهذا لا يدل بالضرورة على أنهم من تلاميذه، أي أنهم ممن قرأوا عليه فترة كافية، بحيث يستحقون هذا الوصف. والفارق الكبير في العدد بين الكاتبين، لا يدل على أكثر من أن الأميني كان أكثر جَلَداً وتتبّعاً في البحث، وعلى الأرجح أكثر خبرة بمصادر الموضوع. وعلى كل حال، فإننا نضع تتبّع هذا الموضوع تتبّعاً مفصّلاً ودقيقاً، خارج اهتمامنا الآن، إلا بمقدار ما يتقاطع مع مقتضيات كتابة هذه السيرة.

مهما يكن، فلا ريب أن التدريس كان نشاطاً رئيسيا لبهاء الدين، منذ أن صلُب عوده، واستقرّت به الأحوال، وعُرفت مكانته، ثم لا ريب أن هذا العمل قد تصاعد بوتيرة ثابتة مع صاحبه، حيث غدت القراءة عليه شرفاً للتلميذ، وباباً يلج منه إلى الجاه العلمي. وهو أمر كان من طبيعة الحياة العلمية وما يزال. ومن هنا نجد بين تلاميذه أسماء شهيرة، محلياً وعلى مستوى العالم الإسلامي. مثل الفقيه والمحدّث محمد تقي المجلسي، الشهير بالمجلسي الأول (ت: ١٠٧٠ هـ/١٦٥٩ م)، والفيلسوف الشهير صدر الدين محمد الشيرازي، الشهير بملاصدرا، صاحب «الأسفار الأربعة» (ت: ١٠٥٠ هـ/١٦٤٠ م)، والرجالي مراد بن علي خان التفريشي (ت: ١٠٥١ هـ/١٦٤١ م)، إلى غير هؤلاء وهم كثيرون، منهم الايرانيون والعامليون والعراقيون والبحرينيون. فكيف تأتّى لبهاء الدين ذلك ونمط حياته ما قد عرفناه؟

الظاهر أن بعض طلابه كان يصحبونه في أسفاره، حيث يستمر العمل جزئياً على الأقل. ولدينا شاهدان على ذلك، أحدهما عن تلميذه المقرّب حسين بن حيدر الكركي الذي قال في أحدى اجازاته:

«سافرت معه إلى زيارة أئمة العراق عليهم الصلاة والسلام فقرأت عليه في بغداد والكاظميين وفي النجف الأشرف وحائر الحسين والعسكريين عليهم السلام كثيراً من الأحاديث. وأجازني في كل هذه الأماكن جميع كتب الحديث والفقه والتفسير وغيرها. وكنت في خدمته في زيارة الرضا عليه السلام في السفر الذي توجّه فيه النوّاب الأعلى خلّد الله ملكه أبدا، ماشياً حافياً من أصفهان إلى زيارته عليه السلام. فقرأت عليه هناك تفسير الفاتحة، من تفسيره المسمى بالعروة الوثقى وشرحيه على دعاء الصباح والهلال من الصحيفة السجادية».

(روضات الجنات: ٧/ ٥٨)

وهو نص واضح بغنى عن الشرح.

والثاني عن أحد تلاميذه أيضاً، وهو محمد أمين القاري، الظاهر أنه هو نفسه(محمد أمين النجفي الحجازي القمي)، مؤلف «توضيح الخلاصة»، وهو ترجمة إلى الفارسية وشرح لكتاب شيخه بهاء الدين «خلاصة الحساب». راجع: (فهرست كتابخانة آستانة قدس رضوي: ٣/ ٣٥٤). يقول الأستاذ نفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/ ٩٠ ـ ٩١) أنه اطّلع على نسخة من كتاب بهاء الدين «الوجيزة»، بخط هذا القاري، كتبها في «كنجة» سنة ١٠١٥ هـ/ ١٦٠٦ م حين كان في صحبة شيخه، في السفر الذي ذكرناه آنفاً. وعليها إجازة قراءة بخطه. وهذه كلها ملابسات واضحة على ما نحن بصدده. والظاهر أن هاتين الواقعتين، اللتين وصلتا إلينا بحسن الحظ، هما مثالان لنهج حياة اختطها بهاء الدين لنفسه، الذي يبدو أنه كان مستعداً دائماً لابتداع وسائل جديدة، بغية المحافظة على وتيرة الحياة الأثيرة لديه، على الرغم من أعباء ومقتضيات المنصب.

كل هذا الكلام يصح على فترة طويلة من حياة بهاء الدين، تمتد على ربع قرن أو تنقص قليلاً. فكل شيء يدل على أنه في السنوات الخمس عشرة

الأخيرة من عمره قد أصاب حظاً من الاستقرار، ولم يعد مضطراً لمرافقة **الشاه عباس في أسفاره الطويلة. فالظاهر أن سفره الذي سبقت الإشارة إليه،** وكان إلى «آذربيجان» سنة ١٠١٥ هـ/١٦٠٦ م، كان آخر تلك الأسفار. وبعد ذلك استقر في «أصفهان» العاصمة، وانصرف إلى التأليف والتدريس، فضلاً عن شؤون منصبه، لا يغادرها إلا نادراً، وبالتحديد إلى زيارة المشهدين المقدسين في «مشهد» و«قم». كان في «قم» في شوال سنة ١٠٢٠ هـ/١٦١١ م حيث أجاز الشيخ لطف الله العاملي (بحار الأنوار: ٢٥/ ١٣٠). **وفي «مشهد» في السنة التالية حيث سنح له لغز «الزبدة» (الذريعة: ١١/ ٢٤٠). وفي «قم» سنة ١٠٢٥ هـ/١٦١٦ م حيث أجاز صفي** الدين محمد القمي (كشف الحجب/١٧). المهم أننا لم نعد نراه حيث لا ينبغي لفقيه وعالم كبير مثله أن يكون، أعني في عداد حملة عسكرية. والمهم أيضاً أن نلاحظ، أن كل التسجيلات التي استفدنا منها بعض تنقلاته في تلك السنوات الأخيرة، كُتبت في مناسبات مما يتصل بالنشاط العلمي، ولم نعد نسمعه يشكو من «تلاطم أمواج العوائق. وتوزع البال بالحل والترحال».

يبقى أن نحاول بيان علة هذا الاستقرار الحادث.

هناك سبب يخطر للمتأمل عفواً ودونما كبير نظر، هو الشيخوخة، ففي السنة ١٠١٥ هـ/١٦٠٦ م، تاريخ آخر أسفاره مع الشاه حسبما بدا لنا، كان بهاء الدين في الثانية والستين، ولا مراء في أن مثل ذلك السفر الطويل، أمر مؤذ جداً لإنسان في مثل تلك السن العالية، وعلى هذا فيمكننا أن نتصور أنه أُعفي من أداء هذه الضريبة السخيفة. لكن يبدو لنا سبب آخر معقول أيضاً، خلاصته أن استقرار حياة بهاء الدين هو صدى وتفصيل في استقرار الحياة السياسية في «ايران». فالمعروف أن أعمال الشاه عباس، خلال العقدين الأولين من فترة حكمه، قد آتت ثمارها، بأن قضت على مراكز القوى الموازية للسلطة المركزية، أعني أمراء القزلباش ذوي السطوة، المستندة إلى دورهم التاريخي بالنسبة للبيت الصفوي، فقتلهم وبدّد شمل جموعهم، واستبدل بهم جماعة «شاهي سيون» أي: محبي الشاه (راجع: الهجرة العاملية/ ٢٠٩). وهو تدبير يعود إليه الفضل في استتباب الأمر لهذا الحاكم

القوي، ومنحه لقب «الكبير» عن جدارة واستحقاق. كما كفل لـ «ايران» عقوداً عدة من الاستقرار السياسي. وبالنسبة لبهاء الدين قدم له خمس عشرة سنة من الحياة الهادئة، التي لا يعكر صفوها شيء. أمضاها في التصنيف والتدريس، فضلاً عن الانشغال بمهام منصبه، أبدع خلالها عدداً من أروع مؤلفاته وأبعدها أثراً. إلى أن توفي بتاريخ ١٢ شوال ١٠٣٠ هـ/ ١ أيلول ١٦٢١ م.

وفاته

من غريب سيرة بهاء الدين، تعدّد الأقوال في تاريخ وفاته، وتباعدها عن بعضها البعض بفارق سنة فما فوق. نقول هذا غريب، لأن المعتاد والمألوف أن تتعدد الروايات ويقع الخلاف، في سير المعارف، فيما يتصل بما قبل فترة اشتهارهم من أحداث حيواتهم، حين لم يكونوا موضع اهتمام أحد. وذلك أمر واضح. أما بعد أن يصبحوا ملء الأسماع والأبصار، فإن شؤونهم تصبح تحت الإضاءة الكاملة. ويصبح أدنى تفاصيل ما يفعلون أو يقع لهم، أمراً هاماً يتناقله الناس، ويسجله البعض، زاعماً لنفسه أنه يقوم بعمل ثقافي جليل، من حيث أنه يحفظ للأجيال القادمة معلومات ثمينة. فكيف بحدث بارز كالوفاة! وبالنسبة لوفاة بهاء الدين خصوصاً، يمكننا أن نقول بكل ثقة، أنه حَدَثٌ كان من الممكن أن نجد عليه في وقته مئات الآلاف من الناس، في «ايران» وخارجها، ممن يصح وصفهم بأنهم شهود عيان، أو عن تواتر في درجة العيان. فلا ريب أن وفاة رجل في مثل ما كان له من مكانة وشهرة، لدى عامة الناس كما لدى خاصتهم، كان حدثاً كبيراً، سار ووصل خبره إلى حيث وصلت شهرته من قبل. وقد قلنا في شهرته قبلُ ما يعين القارىء الآن على تصور مثل هذا الذي نتصوره. ثم ليشاركنا استغراب ما أشرنا إليه من خلاف.

ولعل خير ما يعبّر عن هذا الذي نقوله، كلام الحر العاملي في هذا

الشأن، الذي قال فيه، بعد ان اقتبس بعض ما كتبه ابن معصوم في «سلافة العصر» في ترجمة بهاء الدين: «ثم أطال في وصفه بفقرات كثيرة. وذكر أنه توفي سنة ١٠٣١. وقد سمعنا من المشايخ أنه مات سنة ١٠٣٥» (أمل الآمل: ١/١٥٨). وسنعلم فيما يلي أن كلا هذين التاريخين غير صحيح. وعليه فإن مغزى كلام الحر العاملي يصبح واضحاً، فهو يقول بأفصح بيان، إن رجالياً وكاتب سيرة في منزلته لم ينجح في إفادتنا بالتاريخ الصحيح. بل إنه لم يجد ما يقوله تعقيباً على رواية ابن معصوم، التي يشكك فيها ضمناً، **إلا بنقل رواية سماعية عجيبة، يتفرّد بها، أخذها عن «المشايخ». هذا مع العلم أنه كتب هذا الكلام في حدود السنة ١٠٩٧ هـ/ ١٦٨٥ م، أي بعد** سبع وستين سنة فقط من وفاة بهاء الدين. أما رواية ابن معصوم فقد سطرها قبل ذلك بخمس عشرة سنة، أي في السنة ١٠٨٢ هـ/ ١٦٧١ م، أي بعد وفاة بهاء الدين بخمس وستين سنة. ويمكن من يهمه الأمر أن يعتبر هذا الكلام نقداً ضمنياً لمنهج المؤلفين، وما أكثر مثله لمن بحث عنه!

ما دامت الرواية التي مال إليها الحر العاملي فريدة، فهذا ينهي الكلام فيها، بالإضافة إلى ما سندلي به بعد قليل. ولكن لا يسعني أن أكتم عجبي لهذا الذيوع والقبول لرواية ابن معصوم. حتى لتراها مرقومة على بلاطة ضريح الشيخ في «مشهد» ويُقال أن المسؤول عن نشر هذا الخطأ، هو أبو طالب اعتماد الدولة، الذي نظم بيتين بالفارسية أرّخ فيهما لوفاة بهاء الدين، قال:

رفت چون شيخ زدار فاني
گشت ايوان جنانش ماوي
دوست جُست زمن تاريخش
كفتمش شيخ بهاء الدين واي

حيث جملة «شيخ بهاء الدين واي»، وهي مادة التاريخ، تساوي، بحسب القيمة العددية لحروفا (١٠٣١)، إلا إذا حذفنا همزة «بهاء»، باعتبار أن من المتكلمين بالفارسية مَنْ لا يُظهرها. وعلى ذلك بنى الناظم تاريخه. ولكن النقلة أساءوا النقل ولم يفهموا القصد. مما أدى إلى شيوع هذا التاريخ

الغلط، وهو تعليل واهٍ جداً. علينا لكي نرضاه أن نقبل أن هذين البيتين قد بلغا من الذيوع والشهرة بحيث كسفا كل التسجيلات الأخرى، بل وحتى الحدث الأساسي وصداه في ذاكرة من وعاه. وهذا فرض غريب جداً.

وما دمنا في الحديث عن هذا النمط من الفن التأريخي، فإننا سنورد تاريخاً ثانياً، لما فيه من طرافة وبراعة، فضلاً عن أنه هذه المرة تاريخ دقيق. بالإضافة إلى أن السيد الأمين ذكره في ـ (أعيان الشيعة: ٤٤/ ٢١٨). ولكنه علّق عليه قائلا: «ولست أعرف كيف صار هذا تاريخاً لوفاته. فمن عرفه فليبينه». وها نحن نبينه امتثالاً لأمره.

هذا التاريخ هو: «أفسر فضل أو فتاد. بي سرو يا گشت شرع». أي: تاج الفضل سقط. والشرع صار بلا رأس ولا قدم. المادة التاريخية هي في المسند إليه في الجملتين، أعني كلمتي «فضل» و«شرع»، وبإسقاط تاج الأولى، أي حرف الفاء، ورأس وقدم الثانية، أي حرفي الشين والعين، كما تلمّح إليه الصياغة، يبقى ثلاثة حروف هي الضاد واللام والراء. الضاد = ٨٠٠ واللام = ٣٠ والراء = ٢٠٠، المجموع: ١٠٣٠. وهو التاريخ الصحيح لوفاته.

علينا الآن أن نبيّن لماذا آثرنا الأخذ بهذه الرواية، دون الرواية الأكثر شهرة. والحقيقة أن الشهادات على أن وفاته حدثت في شهر شوال ١٠٣٠ هـ/ آب ـ أيلول ١٦٢١ م، متوفّرة بشكل لا يدع مجالاً لأدنى شك في صحتها. وهي:

الأولى: شهادة تلميذه المقرب، الذي سبقت الإشارة إليه أكثر من مرة، السيد حسين بن حيدر الكركي، الذي قال في بعض إجازاته، بعد أن ذكر شيخه وترجم له بشيء من التفصيل: «وتوفي قدس الله روحه في اصفهان في شهر شوال سنة ألف وثلاثين، وقت رجوعنا من زيارة بيت الله الحرام» (روضات الجنات: ٧/ ٥٩).

الثانية: شهادة تلميذه الآخر الشيخ محمد تقي المجلسي، وقد أدلى بها مرتين. مرة في شرحه العربي على «كتاب من لا يحضره الفقيه»، خلال الحديث عن مشيخة الكتاب والتعريف بشيوخ سنده. وقد نُقلت في (مستدرك

الوسائل: ٣/ ٤١٩) وفي (روضات الجنات: ٧/ ٧٦) وضبطنا نصها أيضاً على نسخة مخطوطة من الكتاب غير مرقمة الصفحات، محفوظة في مكتبة جدنا المرحوم الشيخ حبيب المهاجر، ننقل هنا عبارتها، قال: ومات في شوال سنة ثلاثين بعد الألف الهجرية في أصفهان». وثانية في شرحه على مشيخة «تهذيب الأحكام» بنص مشابه.

الثالث: شهادة الشيخ علي بن محمد بن زين الدين العاملي في (الدر المنثور: ٢/ ٢٢٣) خلال ترجمته لأخيه الشيخ زين الدين، حيث قال: «ولما توفي الشيخ بهاء الدين في السنة التي توفي فيها والدي طاب ثراهما، وهي سنة ثلاثين بعد الألف. . . .».

الرابعة: شهادة اسكندر منشي، وقد سبق التعريف به، في (عالم آراي عباسي: ٢/ ١٥٥) حيث نص على وفاة بهاء الدين بذلك التاريخ. قال: «. . . ظهر عليه المرض في الرابع من شوال، وفي اليوم الثامن، أي يوم الثلاثاء الثاني عشر من شوال انطلقت روحه من أسر قفص بدنه».

لا يفوتنا أن نلاحظ القوة الخاصة لهذه الشهادات، فهؤلاء الشهداء الأربعة يشهدون عن عيان، وهم عرفوا بطل روايتهم معرفة ممتازة. وأن نلاحظ أيضاً أن شهادتين منها قد انطوت كل منهما على مقارنة زمنية بحدث آخر ذي قيمة شخصية عند الراوي، هما شهادة الكركي الذي حدثت وفاة شيخه أثناء غيابه في الديار المقدسة، وشهادة ابن زين الدين، الذي تقارنت وفاة بهاء الدين مع وفاة والده. الأمر الذي يمنح شهادتهما تأييداً إضافياً. فأي إنسان يعرف، من تجربته الشخصية، قيمة هذه المقارنات الزمانية، في تثبيت الذكرى في ذهن صاحبها بدقة. كل هذا، بالإضافة إلى القيمة الخاصة لشهادة المنشي، المؤرخ الرسمي لفترة حكم الشاه عباس الأول، وما جاءت به من تفاصيل دقيقة تتعلق بالأيام الأخيرة لبهاء الدين. مما يُفهم منه أنه كان يتتبع الأمر باهتمام خاص. ولا مراء بعد هذا كله في أن التاريخ الصحيح لوفاته هو الثلاثاء ١٢ شوال ١٠٣٠ هـ/ ١ أيلول ١٦٢١ م. وإننا إنما استوعبنا كافة الروايات الموثوقة حول هذا الأمر، وأثبتناها بنصوصها، بغية حسم النزاع فيه. وهو، على كل حال، نزاع لم يؤد إليه سوى الاستقراء الناقص للروايات المختلفة، والتسرّع في الحكم عليها.

وكما في أكثر عناصر سيرة بهاء الدين، هناك حكاية تُروى حول وفاته، نثبتها لما فيها من كرامة له، وننقل أولاً رواية تلميذه الشيخ محمد تقي المجلسي، الذي شهد منها ما كان لذي عيان آنذاك أن يشهده، قال:

«وسمع قبل وفاته بستة أشهر صوتاً من قبر بابا ركن الدين رضي الله عنه. وكنت قريباً منه، فنظر إلينا وقال: سمعتم ذلك الصوت؟ فقلنا: ما سمعنا شيئاً. فاشتغل بالبكاء والتضرع والتوجه إلى الآخرة. وبعد المبالغة العظيمة (أي بالسؤال) قال: إنني أُخبرت بالاستعداد للموت. وبعد ذلك بستة أشهر توفي».

(مستدرك الوسائل: ٣/ ٤١٩)

ثم نقتبس رواية المنشي للحادثة نفسها، لما فيها من تفاصيل دقيقة، تبدو فيها مهارة المؤرخ المحترف في تتبع موضوع عمله. وكذلك يبدو فيها بشكل موازٍ أسلوب هذا النمط من المؤرخين الرسميين في تزويق الصياغة، وإضافة لمسات صغيرة في الأماكن المناسبة، لكي يجعلوا النص أكثر ملاءمة للصورة التي من وظيفتهم أن يودعوها ذهن القارىء. قال ما ترجمته:

«وفي هذه السنة (يعني السنة ١٠٣٠) كان الشيخ يوماً مشغولاً بأداء الصلاة في المقابر المشهورة بتربة العارف الرباني بابا ركن الدين الأصفهاني (في مقبرة تخت فولاد بأصفهان)، فجاء من القبر صوت صادر عن العالم الروحاني، وناداه شخص من أهل القبور: ما هذه الغفلة التي أنت فيها؟!. حالاً حصل التيقظ والانتباه للشيخ. فالقائل نطق باسمه ونسبه. وجاءت عدة كلمات من الأسرار الخفيّة. ولكن الشيخ لم يُعلم بها أحداً من الناس. ولم يُظهر لأحد أكثر من الإيماء إلى كلمتي (غفلة) و(انتباه). لكن بعد وفاته قال أحد أحبائه الذي كان موضع سرّه، هاتين الكلمتين. الحاصل، أنه بعد هذه الواقعة انصرف إلى التفكير، وترك معاشرة الأحباء ومباحثة الطلبة عدة أيام، ومنتظراً شهر شوال (. . . .) وبعد أن مرت ثلاثة أشهر، كان فيها في الظاهر

مشغولاً بإفادة التلامذة، وإتمام تأليف كتابه (جامع عباسي). ولكنه كان في الباطن منصرفاً إلى عالم الأرواح. وفي الرابع من شهر شوال من هذه السنة سقط مريضاً. وفي اليوم الثامن (من مرضه) الذي صادف يوم الثلاثاء الثاني عشر من شهر شوال، انطلقت روحه من أسر قفص بدنه».

(عالم آراي عباسي: ٢/ ١٥٤ ـ ٥٥)

ويتابع المنشي، واصفاً صدي النعيّ ومراسم الجنازة، قائلاً ما ترجمته:

«حضرة الشاه (يعني الشاه عباس الصفوي) حضر إلى المأتم. وسار جمع من الأعيان، الذين كانوا في المدينة، حفاة على التراب وعلى أقدامهم، قدام الجنازة ووراءها. وتسابق الناس على مختلف طبقاتهم، بحيث بلغ ازدحامهم حداً بحيث أن الميدان على سعته غص بهم. وأودعت الجنازة المسجد الجامع القديم، حيث أدى العلماء والفضلاء الصلاة عليها. ودُفن الجثمان في البقعة الشريفة المنسوبة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام. ومن هناك نُقلت إلى المشهد المقدس (الرضوي) لتدفن تحت قدمي إمام الأنام حضرة الإمام الرضا عليه السلام، طبقاً لوصيته، في المنزل الذي كان، بتصرفه أيام إقامته في «مشهد» رحمه الله».

ويفهم من هذا الكلام أن الجثمان أودع مؤقتا في تلك «البقعة الشريفة» قبل نقله إلى المدفن النهائي في «مشهد». والظاهر أن الذي دعا إلى هذا التدبير هو ضرورات تهيئة أسباب السفر الطويل للجنازة ومرافقيها. والجدير بالذكر أن المنشي ينفرد بذكر هذا التفصيل عن كل الذين تركوا لنا تسجيلاً لهذا الجانب من خواتيم سيرة بهاء الدين. نخص بالذكر الشيخ محمد تقي المجلسي، الذي سجّل كلمات قليلة عن ذلك اليوم، لم يزد فيها على القول: «وتشرفت بالصلاة عليه، مع جميع الطلبة والفضلاء، وكثير من الناس يقربون من خمسين ألفاً (مستدرك الوسائل: ٣/ ٤١٩). وليس في ذلك

التفرد ما يوجب الشك. بل، على العكس، إنه يُبدي لنا قدرة المؤرخ المحترف على رؤية التفاصيل، ومن ثمّ تسجيلها بكل دقة. أما غيره فلا يرى إلا السطح والعام.

ومما يجدر ذكره أيضاً، أن بيت بهاء الدين الذي صار له مدفناً، ضُمّ خلال عمليات التوسعة المستمرة إلى الحرم الرضوي. وما يزال قبره الرخامي الصغير المتواضع، بالقياس إلى ضخامة وعظمة المكان، قائماً كشاهد أخير لأنسان ترك من الأثر في الناس حياً وميتاً، ما لم يترك مثله الا قلة نادرة من بني البشر.

* * * *
* * *
* *
*

العالم الفكري لبهاء الدين

(١)

تلك هي الصورة السطحية الساذجة لإنسان، ربما صحّ فيه القول، أنه بين أهل الفكر، أشهر انسان عاش في القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد، في مشرق العالم الاسلامي. ولقد عملت في الصفحات السابقات على تقديم سيرة شاملة ودقيقة له، بالقدر الذي أتاحته لي المعلومات الميسورة. كما عملت على أن تكون تلك السيرة حيّة نابضة، بمعنى أنها تُظهر التفاعل بين الشخص وحركة الحياة الدائرة من حوله. كيما تكون الصورة أمينة للحقيقة. فمن المعلوم أن سيرة أي إنسان، ليست إلاّ مركّباً من صيرورات التفاعل بين ذاته، ومن ضمنها شخصيته، وبين ما يلامسه أو يتقاطع معه من حركة الحياة التي تغمره، بكافة عناصرها الاجتماعية والثقافية والسياسية، مثلما يغمر الماء السمكة التي تعيش فيه.

هنا، لا أُبيح لنفسي أن أكتم عن القارىء، أنني عندما عدت إلى ما كتبته في السيرة بأول قراءة شاملة، شعرت بشيء من خيبة الأمل. فما هذا بهاء الدين الذي أعرفه. لقد شعرت بمفارقة واضحة بين الانطباع الذي لدي عنه، وبين ما خرجت به من قراءة ما انتهيت توّاً من كتابته. ومعلوم أن المرء حينما يندفع إلى إتمام عمل، إنما يتحرك باتجاه صورة مرسومة في ذهنه. هوذا ما يسميه المنطق الأرسطي العلّة الغائية. ولن يشعر بالفوز والرضى إلاّ حينما يجد أنه، في نهاية السعي، قد حقّق بالفعل ما كان تصوّراً. لكن مثل هذا المطلب ـ وأسفاه ـ أمر مستحيل بالنسبة لعمل الباحث. فالانطباع هو نتيجة هضم وتمثيل الحقائق والمعلومات المتعلقة بالموضوع. لكن الباحث، خلافاً للشاعر، لا يستطيع أن يُفرغ على الورق

صرف انطباعات. أنه في النهاية محكوم للحقائق والمعلومات، التي عليه أن يوصلها إلى القارىء مثلما تلقّاها: معلومة اثر معلومة. بعد تركيبها في نسق يكمل بعضه بعضاً. ثم انه مضطر اضطراراً إلى فصل الموضوع الذي يعالجه، فصلاً تحليلياً، إلى عناصره الموضوعية. فأنت لا تستطيع أن تطرح انساناً كبيراً، في حجم بهاء الدين، كومة واحدة أمام القارىء. على الرغم من أننا نعلم جيداً أن هذا الفصل سيُفقد الصورة، التي نشقى في سبيل تركيبها، وحدتها الطبيعية. لكن هذه الغائلة ضريبة لا بد منها، في مقابل التحليل والتركيز واضاءة التفاصيل الدقيقة.

أقول هذا الكلام هنا، وان بدا متأخراً عن موضعه، لأنه بالفعل قد فرض نفسه عليّ فرضاً، على اثر أول قراءة شاملة للصفحات السابقات.

والحقيقة أنني كنت معلّق النفس فيما مضى، بكتابة سيرة أقرب ما تكون إلى الصحة. وخصوصاً بريئة من الأوهام الكثيرة، التي علقت بما تركه لنا السلف عن بهاء الدين. ثم خلف من بعد أولئك خلف مضوا يتناقلون ما وجدوا، دون تمحيص حقّه من باطله. حتى لقد صار بعضه بمثابة المسلّمات، التي يؤخذ بها دون سؤال. لما تتمتع به من شهرة وذيوع. وهذا أسوأ أنواع الضلال.

إنني أشبّه ما عملت حتى الآن بعمل الجغرافي، الذي يجهد في دراسة سطح الأرض، محدّداً بدقة معالمها الطبيعية الظاهرة، تاركاً باطنها وما فيه. ولكنه بما يفعل يمهّد ويقدّم لمن يهتم بما تحت السطح. لما هناك من علاقة، موضوعياً ومنهجياً، بين الظاهر والباطن. وهكذا بالنسبة لما نحن فيه. فالسيرة الصحيحة، البريئة من الأوهام، مهما تكن سطحية ومخيبة لأمل الذين ما زالوا متأثرين بالانطباع الذي تركه بهاء الدين في معاصريه، هي بمنزلة الأساس لأي دراسة أكثر عمقاً. وهو ما سنبدأ على التو في الإعداد له.

(٢)

وبهاء الدين واحد من تلك القلّة النادرة، التي تشغل الناس بإبداعاتها زمناً، يطول أو يقصر. حتى ليكاد المراقب يقول، ان ليس لدى مَن

يشاركونها في دائرتها الثقافية ما يشغلهم عن تلك الأفكار البديعة الخلاقة. لما فيها من تجديد متقدم عما ألفوه أو تواضعوا عليه. بعد أن كانوا قد ظنوا كل الظن أن ليس وراء ما عندهم مطلب. وان عليهم أن يقبلوه بخيره وشرّه. ثم يأتي انسان من أولئك النخبة النادرة، فيكسر السدود ويُسقط الحدود ويفتح العقول على آفاق وميادين ومناهج جديدة. ما تلبث أن ترفع أسوارها وترسم حدودها هي الأخرى. بانتظار أن يأتي انسان آخر من أولئك. ليضع الأشياء عند بداية دورة جديدة.

انها دورة الكون والفساد، في عالم الأفكار، كما هي في عالم الأشياء.

والحقيقة التي سنعمل على إعادة اكتشافها من جديد، ان بهاء الدين واحد من تلك العبقريات النادرة، ذات الجوانب المتعددة. اجتمع له وفيه: القدرة على الإبداع، والتحرر من الاتباع، في أغلب ما شارك فيه من معارف عصره، وهو يكاد يشارك فيها جميعها. بالإضافة إلى الشهرة الطائرة العجيبة، وطيب الأحدوثة، وجمال الأثر. وتلك عطايا يندر أن يتمتع بها الانسان معاً في حياته الدنيا. لكن بهاء الدين ذاق طعمها جميعها عمراً طويلاً. وهو يعرف جيداً ما هو طاعم. وما ذاك إلّا لأنه أراد ذلك وسعى إليه سعياً. وأيضاً، بل قبلُ، لأنه مَلَكَ له كل اداة. وخصوصاً لأنه نجح في أن يوفّق داخل عقله بين ما اختلف الناس فيه من حوله، وافترقوا عليه، وطال تشاجرهم فيه. وان يرى النافع من كل لون.

وكذلك نجح في أن يُزاوج بين هذا المذهب الايجابي، وبين حاجات ومطالب المجتمع الإيراني في زمانه. بحيث غدا، هو ومواهبه ومذهبه، عاملاً تاريخياً في ذلك المجتمع، ورمزاً حيّاً يمثّل ما يصبو إليه.

تلك الأمور لا يُلقّاها إلا ذو حظ عظيم. بل جملة حظوظ عظيمة مجتمعة: حظ من المعرفة الواسعة المشاركة. وحظ من القدرة على الابداع، وتجاوز ما عليه الآخرون. وحظ من سعة العقل والصدر، تتيح له اكتشاف الايجابي والنافع في التيارات المتصارعة من حوله والانفتاح عليه.

ذلك هو، بكلمات، سر بهاء الدين. ان صحّ أن يكون في هذا ومثله

سر. وسيكون علينا، فيما بقي من عملنا، أن نبيّن ما أجملناه في هذه الأسطر المعدودات. التي كتبناها على سبيل التهيئة والإعداد.

(٣)

كلٌّ من تلك الجوانب. أعني نمط بهاء الدين الخاص، وما بدا منه على صعيد البحث والتأمل من أفكار ومناهج، وما بدا منه على صعيد المسلكيّات من مواقف، ـ تستحق منا وقفة خاصة. من الواضح أن تلك تتداخل في الواقع تداخلاً تاماً. وانها وجوه لحقيقة واحدة، هي الذات، ذات بهاء الدين. فالعلاقة بين السلوك والفكر، حيث تكون أمينة ومتكاملة، هي كالعلاقة بين النهر والمنبع.

كما أنه من الواضح أن ذلك الذي بدا منها، أي من الذات، هو ثمرة تفاعل خصب بينها وبين ميدانها الحيوي، في عالم الفكر والناس. بكامل ما انطوى عليه هذا وذاك من مذخور ثقافي وسياسي واجتماعي. وليس بهاء الدين في هذا بدعاً بين الناس. لكن الفارق الذي صنع بهاء الدين ومن مثله، هو أن جزءاً هاماً من نشاطه قد اتجه إلى بناء عالمه الداخلي بناءً خاصاً، فكرياً وأخلاقياً، مختلفاً وممتازاً. ثم أطلّ منه على الناس من حوله، بقلمه ومقوله وفعاله، إطلالة كان لها الأثر المحمود بينهم، فأحبوه وقدّروه وشكروا له. وعبّروا عن كل ذلك بطرائق ووسائل متنوعة. تبدأ، بالنظر إلى سمو تعبيرها، بالأخذ بأفكاره ومناهجه، وتنتهي بنسج الأقاصيص والحكايات عنه. حكايات هو دائماً بطلها، ودائماً ينتصر للحق والخير، بما يملك من علم جم. والجدير بالذكر هنا، أن هذه الأقاصيص والحكايات ليست من وضع انسان بعينه نعرفه. بل هي، مثل كل الحكايات الشعبية، عمل جماعي، ساهم فيه جمهور عريض. أفرغ فيه بلغته الخاصة انطباعاته عن بطلها. وهذا ما يبرّر درجها في دراسة عن بهاء الدين. ذلك أنها مصدر فريد لا ثاني له، نرصد بقراءتها العلاقة بين الجمهور والبطل في لحظات تفاعلهما.

(٤)

أظن أنني بهذا البيان قد قلت كل ما يلزم، مما يتعلق بتحديد المشكلات المنهجيّة التي تطرحها دراسة بهاء الدين. وأعتقد أنه من الممكن أن ننظم كافة أغراض البحث في نسقين موضوعيين. في الأول منهما نعمل على اكتشاف العالم الفكري لبهاء الدين. وفي الثاني على رصد العلاقة بينه وبين جمهور زمانه، بوصفه مفكراً ذا لون خاص. وكذلك بوصفه بطلاً شعبياً. **الغرض من البحث الأول إحيائي تحديثي. من حيث أنه يُعيد طرح المفكّر المجدّد، خصوصاً في المنهج. كما يطرح للتداول الحلول التي** اقترحها للأزمات التي عالجها. خصوصاً تلك الأزمات التي ما تزال عالقة حتى اليوم. أما الثاني فالأغراض منها متعددة. لكن أهمها، في نظري، اكتشاف المدلولات التاريخية في توليد البطل. لا سيما وان بهاء الدين يقدم لنا نموذجاً لا أعرف له ثانياً في تاريخنا الثقافي. إذا أخذنا في الاعتبار خصوصيات البطل والملابسات التاريخية التي أنجبته.

حينما نتحدث عن العالم الفكري لبهاء الدين، لا بد لنا من أن نقف أولاً على مصادر معرفته. أعني المعارف التي ساهمت في تركيب ذاته الداخليّة، واندمجت فيه، وتمازجت معه، وصارت منه. مثلما يعرض الصقل على الحجر الكريم، فيُبدي ما كان خبيئاً فيه من جمال وصفاء. بحيث أنك حينما تملأ عينيك منه، متمتعاً بجماله، تراه بكلّيته. أي ما هو منه بالطبع والخلقة، وما أضافته إليه الصنعة. ولكن العين الخبيرة بوسعها أن تميّز بين ما هو خلقة وما هو صنعة.

ولقد عرفنا مما سبق، ان بهاء الدين قرأ الشرعيّات على أبيه. ويُعنى بـ (الشرعيّات) عادةً، الفقه وأصوله والحديث، وربما أيضاً التفسير ورجال الحديث. وان يكن التفسير يُعتبر موضوعاً متقدماً للدراسة. فضلاً عن ان الاهتمام به يُترك للرغبة الشخصيّة. أي أنه لا يدخل ضمن المناهج الدراسية لإعداد الفقيه. كما أن علم الرجال لا يُدرس كموضوع مستقل. بل ضمن الفقه والحديث. وان علوم العربية، من نحو وصرف ومعان وبيان وبديع،

من المقدمات الضرورية لدراسة الشرعيّات. لما من علاقة وثيقة بين تجويد اللغة وفهم النصوص الشرعية الأصليّة.

وكذلك عرفنا انه انكبّ في «قزوين» على دراسة المنطق وعلم الكلام وعلوم العربية والطب والرياضيّات والفلسفة، وربما علم الفلك أيضاً.

ذلك هو الأساس والمنطلق الفكري لبهاء الدين، وهو لا يعدو في مادته ما نجده عند المثقف النموذجي لذلك الزمان، وإلى ما قبله بقرون. بل هو لا يعدو في ذلك مفهوم كلمة ثقافة، إذا أردنا بالكلمة ما يرادف كلمة معرفة، وما يحصل بالطلب. فتلك كانت المعارف الرسمية، التي يسعى الطالب إلى تحصيلها، في الجو الذي نشأ فيه وشبّ.

لسنا نبتغي من التذكير بهذا الأساس إلاّ ربط الأشياء بعضها ببعض. فالإبداع وان يكن حالة تجاوز وتخطٍّ لما هو سائد ومعمول به، لكن حتى التجاوز لا بد له مما يتجاوز عنه، وهو المعرفة وتثقيف الذات. التي هي حالة استيعاب وتمثّل للمستوى المعرفي والمنهجي القائم بالفعل. سواء نظرنا إلى المسألة من جهة الانسان المبدع وعلاقتَه بالمعرفة، أم نظرنا إليها من جهة الجماعة، وما لديها من معارف، وحجم مشاركة ذلك الانسان في تلك المعارف. وإلاّ فهل يمكن أن نتصور مبدعاً لم ينبت إبداعه في أرض من المعرفة الكافية بالموضوع الذي أبدع فيه؟! هل يمكن أن نتصوّر مبدعاً جاهلاً.

نقول هذا ذاكرين المصادر العادية أو الرسمية لثقافته، المتفق على وضعها تحت عنوان (معرفة)، بوصفها سعياً سامياً إلى هدف نبيل. ولكن إذا كنا نسعى إلى تكوين صورة للعالم الفكري لبهاء الدين، أقرب ما تكون إلى الحقيقة، عاقدي العزم على ألاّ نُغفل تفصيلاً مهما بدا قليل الشأن، ونحن كذلك بالتأكيد، فان علينا أن نذكر مصدراً آخر، ساهم في بناء ذاته المعرفيّة. وان يكن لا يتمتع بمثل الاعتراف والتقدير الذي تحظى به تلك. أعني ما تتوفّر الاشارة إليه في مختلف المصادر التي عُنيت به وبسيرته. وعبّر عنه تلميذه المقرّب حسين بن حيدر الكركي بقوله: «كان متفرّداً بمعرفة بعض العلوم التي لم يحم حولها أحد من أهل زمانه، ولا قبله على ما أظن، من

علماء العامة والخاصة» (روضات الجنات: ٥٨/٧). يريد بذلك ما يُسمى عادة بـ (العلوم الخفيّة) أو (العلوم الغريبة). كما وصفه اسكندر بيك منشي في (عالم آراي عباسي / ٦٨١) بـ «عارف المعارف الأزليّة، الواقف على العلوم الخفيّة. . .». الأمر الذي شرحه المحدّث النوري بقوله: «ما كان يبرز عنه في بعض الأحيان من الغرائب، التي هي من آثار تلك العلوم» (مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٢٠).

ولقد صرّح بهاء الدين بأحد المصادر التي كان يأخذ منها تلك (العلوم)، بقوله: **«تعلّمت هذا العمل في بعض الأيام من أحد أرباب الحيل في ميدان أصفهان»** (محبوب القلوب / ١٢٦). وقد جاء هذا التصريح في سياق القصة التالية:

> «انه ورد (أي بهاء الدين) مجلس الشاه عباس. فقال الملك، أيها الشيخ اسمع ما يقول رسول ملك الروم! (يعني السلطان العثماني). فحكى الرسول، ان في بلادنا جماعة من العارفين للعلوم الغريبة والأعمال العجيبة. وعدّ بعض أعمالهم. ثم قال، ليس عندكم مَن يعرف هذه العلوم. فلما رأى الشيخ ان كلام الرسول قد أثّر في الشاه، قال، ليس لتلك العلوم وقر ولا اعتبار عند أصحاب الكمال. والشيخ في أثناء الكلام يحلّ حزام قبائه الذي يلبسه، وأنا أنظر إليه وأتعجّب من حركة يده، وكذلك الملك. فبعد لحظة مدّ الشيخ حزامه في وجه الرسول، ماسكاً رأس الحزام بيده. ففي الحال استحال تنيناً عظيماً. فذُعر الرسول وكل مَن في المجلس، وقاموا يريدون الفرار. فجذب الشيخ رأس التنين فعاد حزاماً كما كان. ثم قال، ان هذه الأعمال ليس لها اعتبار. وقد تعلمت هذا العمل في بعض الأيام من أحد أرباب الحيل في ميدان أصفهان. وهذا من أعمال اليد والنيرنجات. وقد تعلّمها الحواة لاستجلاب الدرهم والدينار من العوام. فأُفحم الرسول».

نفهم من هذا الكلام أنه كان لا يدّخر وسيلة في سبيل ري عطشه لما يريد معرفته. مهما يكن مستوى هذه المعرفة. ومهما يكن السبيل إليها

خارجاً عن المألوف، لا سيما لشخص في مثل مكانته. ويبدو أن وجوده في المكان الذي ذكره أو مثله لم يكن بالأمر النادر. بل تكرّر واشتهر إلى درجة أثارت حفيظة الشاه عباس الكبير. فحاول أن يُلفت نظر شيخ الاسلام إلى أن هذا العمل لا يتناسب مع ماله من مكانة ومقام. فقال له يوماً: «سمعت ان أحد كبار العلماء يدخل في أوساط الأراذل والأوباش، ويكون في وسط الميدان مع الحواة وأهل الألعاب. وهذا المسلك لا يتناسب مع حال أهل العلم والإعتبار». فأجابه الشيخ فوراً: «ما وصل إلى سمع حضرة الشاه غير صحيح. فأنا أحضر غالباً تلك المجامع. ولم يحدث أبداً أن رأيت أحداً من أهل العلم هناك» (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي / ١١٤).

هذه القصة الطريفة جداً، تُنقل عادة لما فيها من دلالة على تحرّر بهاء الدين، وعلى طهارته من القيود المظهريّة التي تُمليها المكانة على أهلها. وهي كذلك بالفعل. ولكنها تدل أيضاً، وبوضوح كامل، على أنه كان يفعل كل ما بوسعه في سبيل أن يعرف ما يريد، معرفة مباشرة. وليست مستفادة من انطباعات الآخرين، أو متأثرة بأحكامهم. أي أنه كان، في الاعتبار الأول، ذا فضول معرفي بالغ، وأشواق علمية دائمة التحفّز. تدفعه إلى طلب المعرفة بحقائق الأمور. حتى وان تكن مما لا يُعتبر، بالمنظور الرسمي، من المعارف النبيلة، التي تشرّف حاملها والعارف بأسرارها. ثم على أنه كان، في الاعتبار الثاني، يأبى الرضى بالأجوبة والحلول الجاهزة. مما قد يرضى به سواه. حتى في الموضوعات الهيّنة، التي مما يُقال فيه، لا ينفع مَن علمه، ولا يُضر مَن جهله. وهذا دليل على منهجيّة صلبة، سنلمسها عند بهاء الدين لمس اليد. ولنتصور شيخ اسلام «إيران»، صاحب الشهرة الواسعة والمكانة الكبيرة، يقف في ميدان العاصمة، بين المتفرجين على ألعاب الحواة وأصحاب الحيل، لأنه يريد أن يفهم حقيقة الأعاجيب التي يأتون بها، ـ لنفهم كم كانت قوية الحوافز التي كانت تحركه لركوب هذا المركب الغريب، وإلى الخروج الصارخ على ما يتوقع من رجل في مثل ماله من مكانة.

في اعتقادي أن هذه الملاحظة، بشقيها الاثنين، هي من أهم أسرار

شخصية بهاء الدين. وبالنسبة إلينا، بوصفنا معنيين بسيرته، من أفضل مفاتيح دراسته وفهمه، ان لم تكن أفضلها على الاطلاق.

فإذا كانت الحوافز التي تحركه إلى كشف أسرار ألعاب الحواة وأصحاب الحيل بهذه المثابة من الجبروت. فما بالك بما هو عنده وعند قومه أجدى وأجدر، وأحرى بالعناية وأعود. من الموضوعات المتنوعة الجليلة، التي ملأ بها صفحات كتبه! امروء كهذا لا يمكن أن يقف به دون معرفة الحقيقة شيء. وان يحول بينه وبين الاجتهاد وبذل الوسع حائل. ثم انه لن يرضى أبداً بما انتهى إليه غيره. الا ان يوافق سعيه، ويطابق اجتهاده.

ثم لا بأس عند بهاء الدين، بعد كل ما بذل من جهد واستفرغ من وسع، أن يصل إلى نتيجة مؤداها، ان كل كدحه لم يصل به إلى أمر ذي بال. وان المعرفة التي سعى إليها لم تكن إلّا وهماً. وتلك نتيجة مخيبة للأمل ولا ريب. اللهم إلّا الحكم الصائب والمستقل والمبني على الاجتهاد والمتحرر من التقليد. وقد لمسنا ذلك في القصة التي نقلناها آنفاً. حيث أفهم حضور المجلس، ان ما عمله على الرغم من أنهم رأوه بأعينهم وأرعبهم، لم يكن إلّا وهماً. ونجد مثل هذا الموقف في قصة ثانية يرويها سليمان بن عبد الله الماحوزي الأوالي في كتابه «بلغة المحدثين / ٢٢٤». قال:

«ان السيد (ماجد البحراني) لما اجتمع بالبهائي، كان في يد الشيخ سبّحة من التربة الحسينية. فتلا الشيخ على السبّحة فتقطّر منها ماء. على طريقة ما يعمله أهل الشعبذة والعلوم الغريبة. فسئل السيد، هل يجوز التوضوء به؟ فقال: لا يجوز، وعلّله بأنه ماء خيالي لا حقيقي. وليس من المياه المنزلة من السماء أو النابعة من الأرض. فاستحسنه البهائي».

المغزى في هذه القصة والتي قبلها واضح. فها هو بهاء الدين يُدين ما اكتسبه بالجهد غير العادي، بالقول انه «من أعمال اليد والنيرنجات»، أي من خداع النظر. ولقد كان في وسعه لو شاء أن يقول غير ذلك. فالموقف لم

يكن مفروضاً عليه فرضاً في الحالتين. بل ان الناس كانت يومذاك مهيّأة لتقبل المنطق المعاكس. لا سيما إذا صدر عن شخص في مثل صيته العلمي ومكانته الاجتماعية. أضف إلى ذلك، ان الناس عادة يتعصّبون لما يمتازون به، ويميلون إلى تعظيم ما يتصل بهم. خصوصاً إذا عُرفوا به، وكان جزءاً من صورتهم عند الناس. لأنه في النهاية تحقق لذواتهم. فهذا الموقف منه دليل ساطع على صلابة منهجية، تجعله لا يستحي أن يضرب من نفسه ومن بعض ما عنده مثلاً لما هو معرفة مزيفة. إذا أخذنا الزيف هنا بمعنى الصلة بين ظواهر الأشياء وحقائقها. وإلاّ فإن معرفة ان الباطل باطل والوهم وهم، هو معرفة صحيحة. تماماً كمعرفة الحق والصواب بعينه.

هذا كله حين نتكلم عن بهاء الدين ومنهجيته وطريقته في التفكير، وعن مصادر ثقافته. لكنه لا يُجدي كبير نفع حين ننقل الكلام إلى ما أبدع فيه. فإن تكن الثقافة ألوفة تنبت في ظل الجماعة وحماها، فان الإبداع مستوحد وحشي. أعني أنه امتياز الشخص، مثل بقية صفاته الشخصية التي تأتي إلى الدنيا معه. ولذلك فان المبدع يختار دائماً غير الطريق المعبّد المسلوك. خصوصاً حين نذكر ابن الإبداع البكر، أعني الشعر. وبهاء الدين شاعر عظيم. بل هو من تلك القلّة النادرة. التي نظمت الشعر بلغتين، العربية والفارسية، وأجادت في الحالين، خصوصاً في الفارسية. فشعره العرفاني بالفارسية يضعه في صف أعظم شعراء العرفان، في لغة نُظم بها أعظم الشعر العرفاني على الإطلاق.

تلك هي معالم ذات بهاء الدين الفكرية، رأيناها تتألف من عناصر ثلاثة: موهبة خصبة متعدّدة الجوانب. ميدانها الأكثر جلاءً الشعر. وما الشعر بالموهبة الواحدة، ولكنه مجموعة مواهب تلتقي أخيراً في القصيدة. ثم رغبة عارمة في معرفة الحقيقة. لا ترضى بأقل من التعامل المباشر مع المشكلات المطروحة. واستفراغ الوسع في الوصول إلى الحلّ الأمثل لها. وثالثاً منهجيّة صلبة، تحدّد الطريق الصحيح للاتجاه نحو المشكلة. ثم تفرز النتائج بميزان الحق والباطل، والخطأ والصواب. وتلك عناصر يكمل بعضها بعضاً. بحيث أن نقص أي واحد منها لن يقتصر أثره على موضوعه، بل سيكون حتماً نقصاً في الكلي المركب من عناصره الثلاث.

لم يكن بدعاً أبداً أن ينكب بهاء الدين على تثقيف نفسه بتلك المجموعة البديعة من العلوم والمعارف. بل لم يكن له في ذلك كبير خصوصية تميزه عن كثير من أمثاله، من الطامحين إلى كسب موقع متقدم في «إيران» الصفوية. بعد أن اختطّت طريقها الجديد. خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار ان دخوله إلى «إيران»، في الظروف التي وصفناها آنفاً، كان أشبه بدخول لاجيء. فكأنك قطعت شجرة عن جذورها وغرستها في أرض غريبة. فهي أحوج ما تكون الآن إلى جذور جديدة، تمنحها نسغ الحياة. وكانت كل خبرات حياته، التي يستطيع أن يبني عليها ما يستقبل من أيامه، محصورة في تراث عائلته المعرقة في العلم والفضيلة. وفيما أكسبه اياه أبوه. وهذا كله ما رسم له الطريق، الذي سار فيه حتى النهاية.

لكن من الممتع والمفيد أن نراقب كيف تفاعلت تلك المعارف وتعاطت داخل عقله الفذ. وهو واحد من المآثر الجليلة للثقافة الواسعة. حيث المعارف المتنوعة تتلاقى وتترافد. ويُغني بعضها بعضاً. وحيث صداقة المعرفة تسمو بصاحبها فوق النزاعات المقنّعة بقناع فكروي. فنحن نعرف منذ أفلاطون ان المعرفة كلٌّ واحد في حقيقتها، واننا نحن الذين نجزّئها ونصنّفها ونعطيها أسماء مختلفة. لأغراض تتعلق بتسهيل تعاملنا معها ودراستها وتحليل موضوعاتها وفقاً للمنهج المناسب لكل منها. لكن، على الرغم من الفائدة الواضحة والمشروعة لهذا التصنيف، فانه قد يُخفي تحته غائلة مهلكة. وذلك حيث تتحوّل المعرفة أو الاتجاه المعرفي إلى جزيرة منفصلة. وتغدو كل جزيرة عالماً قائماً بذاته. مما قد يحرمه من الإغتناء بما قد تساهم علوم ومعارف أخرى في تقدمه وحل مشكلاته. والأمر يصبح أكثر سوءاً حين يتجاوز مستوى وضع المعارف أو المناهج في سياق أولويات، إلى موقف رافض أو مُعادٍ لبعضها، بحجة أو بأخرى. فالأسوار العالية المحكمة سيف ذو حدين. فهي إذ تحمي مَن في داخلها من الآخر، تقيّد حركة حُماتها، وتحرمهم من التمتع بالمدى الفسيح، وهو في متناول اليد والنظر منهم.

(٥)

كانت «إيران» التي خاض بهاء الدين غمارها وحيداً، مجتمعاً على درجة غير عادية من التعقيد والتوتر. فيه تلاقت المتضادات من كل شكل

ولون، أقوامية وفكرية. فكأن تيارات سريعة متخالفة الاتجاه قد تلاقت في بقعة من البحر. فنشأ من تلاقيها اضطراب وهياج. ثم تولّدت من ذلك التلاقي تيارات فرعية جديدة. اتخذت سبيلها في هذا الاتجاه أو ذاك. ينتمي كلٌّ منها بأصله إلى واحد من هاتيك التيارات الأساسية.

فـ «إيران» بلد عريق. كان في يوم من الأيام مركزاً لامبراطورية كبرى. وإبان ذلك بنى لنفسه، كأي بلد في مثل ما كان له من موقع، تقاليد فكرية واجتماعية وسياسية متينة راسخة. نبخس معرفتنا بطبع الانسان وبحقائق التاريخ حقها، ان قلنا انها مُسحت من صفحته مسحاً، بما بسطه الاسلام من سلطان أدبي عليها. ليس لأن الحضور لم يكن بالقوة الكافية. بل لأن تلك التقاليد قد نبتت في أرضها المناسبة لها. وما ينبت في أرضه لا يمّحي. وان زال عن وجه الأرض، فان جذوره باقية، تتهيأ للانبات من جديد، متخذة من الأشكال ما يتناسب مع الطبيعة الجديدة ومعطياتها.

مهما يكن، فان من المؤكد أنها، على الأقل، ورثت من وضعها الامبراطوري وما تلاه تركيبة أقوامية واسعة التنوع: فرس وتركمان (منهم العائلة الصفوية المالكة) وأتراك وعرب وأكراد وبلوج وأفغان. يتعايشون جميعاً تحت راية واحدة وفي بلد واحد. لم يكن يشد عُراه إلاّ ذكريات الامبراطورية. على الرغم من أنها، أي الذكريات، غدت باهته مع كرّ الأيام. وغير شيء من السلطان الثقافي للغة الفارسية وأدبها الثري الجميل. وقد كانت، أي اللغة الفارسية، تمتد في تلك الأيام إلى «آسية الصغرى» و «الهند» و «آسية الوسطى». لا يحدّها من الغرب بحدّ صارم، إلاّ سلطان اللغة العربية، التي عزّت وانداحت على موجة الاسلام. وفرضت نفسها يوماً حتى على الأقاليم الفارسية. مما لا نزال نجد آثاره حتى اليوم في العدد الهائل من المفردات العربية، التي دخلت اللغة الفارسية المتداولة اليوم. على حساب ما يقابلها من مفردات أصلية. خرجت من اللغة الفارسية نهائياً فيما يبدو، وأضحت نسياً منسياً عند أهلها.

نهض الشاه اسماعيل الأول، مؤسس الدولة الصفوية، بمشروع إعادة بناء الدولة الايرانية. التي كانت يومذاك عبارة عن إمارات واقطاعات صغيرة متخاصمة. منها ما هو مجرد بقايا لمشروعات سياسية عسكرية، ملأ ضجيجها في الماضي أقطار الدنيا. فكأنك في متحف عجيب للتاريخ. تقرأ

فيه من خلال البقايا أحداثاً جساماً. وخلال فترة قصيرة، بالقياس إلى ما أنجزه، نجح الشاه المؤسس في توحيد الجزء الأكبر من الرقعة الإيرانية التاريخية تحت تاجه. بعد أن قضى على الأمراء المحليين. والحقيقة اننا لا يمكن أن نحكم على المرامي البعيدة لهذا الرجل الاسطوري، ذي العبقرية السياسية والعسكرية العجيبة. ذلك ان وفاته المبكرة جداً قد وقفت بالمشروع عند الحدود التي كان قد أوصله إليها. ولكنه كان قد دفع بالأمور إلى مصيرها المناسب. مثل جلمود صخر تدحرج إلى مستقر له. بحيث أن زحزحته من مكانه المكين باتت تقتضي جهداً خارقاً. ولذلك فان إنجازه تحوّل بسرعة إلى خطوة تاريخية. ما تزال ثابتة منذ ما يقرب من خمسة قرون.

كل شيء يدل على أن الشاه اسماعيل، كان يدرك بما فيه الكفاية، أثر العامل الديني في منح بلده الوحدة والرابط الروحي الذي لا غنى عنه. فالعامل التاريخي، المتصل بالامبراطورية الفارسية، كان قد أضحى بعد الاسلام ردّة. والتركيبة الأقوامية تنحو باتجاه المزيد من التفتيت. وحتى العامل الديني، على عمومه، بما كان عليه من مذاهبية عنيفة، لم يكن إلاّ قناعاً. وظيفته الحقيقية ان يستر ويبرر التناحر الدموي العالق على هامش القسمة السياسية الأقوامية. التي كانت، لأسباب أخلاقية، أعجز من أن تُفصح عن نفسها بتعبير مباشر. ذلك أنه من اليسير تبرير التقاتل بشعارات مستعارة من معايير الحق والباطل. في حين أنه من غير المقبول تقديم مثل هذا التبرير بحجة حماية مكاسب وامتيازات اجتماعية، أو كيانات أقوامية.

نعتقد أنه في سياق سياسة تعمل على تجاوز هذا الوضع الباعث على اليأس، أعلن الشاه اسماعيل، منذ اللحظات الأولى لبدء سلطانه، التشيع الامامي مذهباً وحيداً مقبولاً على نحو الحصر في دولته الجديدة. دون أن يعني ذلك أنه لم تكن هناك أسباب أخرى مساعدة. منها ما يتصل بايمانه وتاريخه الشخصي، وبهوية الطريقة الصفوية. ومنها ما يتصل بتاريخ بلده. وخصوصاً بتحفزاته السابقة نحو التشيع. ثم عمل الفقهاء المهاجرون من «جبل عامل» وجواره، على منح هذه السياسة المعنى الوحيد الذي يمكن أن يجعلها قابلة للتحقيق. وذلك بعملهم على إعادة تركيب ثقافية شاملة للشعوب الإيرانية. شدّتها إلى ولاء متشاكل كان من قوته ان عطّل كافة عوامل التفتيت التي تحدّثنا عنها.

(٦)

في الوقت الذي استوى فيه بهاء الدين على «إيران»، كانت هذه ما تزال تجتاز طريقها الصعب من الأقوامية إلى الأمة. أو فلنقل بأدق، أنها كانت قد نجحت في اجتياز القسم الأكبر والأصعب منه. معناه، أنها كانت **قد تحرّرت نهائياً من العقدة المذاهبية، التي تحكّمت في تاريخها على مدى قرون. وتحت شعارها سالت أنهار من الدماء. واكتسبت الصيغة الواحدة** الموحَّدة. وذابت الفروق التي كانت **تفصل بين شعوبها، بعد أن انصهرت** في بوتقة التشيّع الامامي الحامية. وبذلك رمت وراءها إلى الماضي تاريخاً طويلاً من العذاب والدماء والفرقة والتخاصم. واستوت على الصراط.

ومع ذلك، فان مَن يتأمل في سمات الفترة الصفوية من تاريخ «إيران» يلاحظ بوضوح أنها كانت فترة توتر فكري بالغ. وإفراط في التمايز. انقسم فيها الناس، بمختلف أصنافهم، حول أفكار وتنظيمات. مما يمكن أن نجده في أي مجتمع يتمتع بالحيوية. دون أن يؤدي بالضرورة إلى انقسام المجتمع جماعات جماعات. تمارس تمايزها بطريقة حادة جداً، متنابذة، متنافرة، متقاذفة.

فأهل الشريعة كانوا منقسمين إلى فئتين رئيستين: أصوليين وأخباريين. ينابذون معاً أهل التصوّف. الذين يمتاز بعضهم عن بعض بالتنظيم الصوفي الذي ينتمون إليه: قزلباشية وحيدرية وقلندرية ونعمة اللهية... الخ. الخ. وفي حين يحمي الوطيس بين (أهل الشريعة) و (أهل الحقيقة)، فان معارك لا تقل عنفاً تدور بين أهل الشريعة أنفسهم. ليس فقط بين أهل المدرسة الأصولية والأخرى الأخبارية، بل أيضاً بين بعض الفقهاء الأصوليين أنفسهم. حول مسألة فقهية، يتمسك فيها فريق برأي، ينكره آخر عليه. هذا بالإضافة إلى تنويعات هذه التلاوين الأساسية. التي يمكن أن تُنتج ما لا يُحصى من المركّبات. مثل الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى (١٠١٠ ـ ١٠٩٠ هـ/ ١٦٠١ ـ ١٦٧٨ م) أحد أهم أعلام الفترة. الذي كان أخبارياً، اشراقياً، متصوّفاً. إلى غير ذلك وهو كثير، مما يخرج استقصاؤه عن حد التمثيل. وهو بغيتنا من هذه الملامسة للموضوع.

في وسعنا أن نرى اليوم بأم أعيننا بعض ما ألمحنا إليه من سمات تلك الفترة ـ المرحلة. وذلك في العديد العديد من المصنفات التي ما تزال باقية منها. والتي تناصر هذا الفريق، أو أهل ذاك الاتجاه، مما كان الناس فيه يضطربون. ونخص بالذكر تلك التي وُضعت في مواجهة التصوف وطرقه. واثبات أنه يخالف ما عليه الاسلام وأهله، وفق مناهج متعددة. وهو تحوّل مدهش، إذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة الصفوية نهضت من قاعدة صوفية متشيّعة. يصلح، أعني ذلك التحوّل، مؤشراً إلى التطور الكبير، الذي كان آخذاً في الصيرورة. بل كان قد فرض نفسه فرضاً بشكل شبه نهائي. بقوة السيطرة الفكرية شبه الكاملة للفقهاء. تحت اللواء العريق للفقه والكلام الشيعي الامامي الرسمي.

نذكر أيضاً مصنّفات لا تقل عدداً، ان لم تزد، حول وجوب أو عدم وجوب صلاة الجمعة. وهو نقاش لا يشي عنوانه الظاهر بأهميته الحقيقية. ذلك أنه كان يدور بالفعل حول شرعية أو عدم شرعية السلطة الصفوية الحاكمة، وهل هي دولة عادلة، بحسب المفاهيم الشيعية للعدالة السياسية ام لا. وبتعبير آخر: هل أن قيام تلك الدولة يستدعي التخلي عن الموقف الشيعي، الفقهي ـ السياسي، القاضي بتعطيل إقامة صلاة الجمعة. التي لا تصح إقامتها إلاّ في ظل الدولة العادلة. وهو تطور لا يقل إثارة للدهشة. من حيث أنه يدل على ان الحالة الفكرية التي نشأت بفضل الدولة الصفوية، قد أخذت تطرح الدولة نفسها على طاولة البحث، لتشرحها وتحّللها وتنقدها. باحثة عن مواطن التطابق أو المفارقة، بينها وبين المثال السامي للدولة الشيعية العتيدة. وهو دليل واضح على صلابة وجبروت المفهوم السياسي الشيعي، واستقلاله عن السلطة الفعلية، واستعصائه على التوفيق والتنسيب.

كل ذلك بالاضافة إلى تلك التي عالجت النزاع بين التيارين الأصولي والاخباري. وهو نزاع ذو مضمون سياسي هو الآخر. مما يجد القارىء تفصيل الكلام فيه في الفصلين الرابع والسادس من كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران. . .).

من زاويتنا كمؤرخين، ننظر الآن إلى الأمور من مرتفعنا العالي في الزمان، يمكننا اعتبار تلك الحركة العارمة علامة عافية. من حيث أنها تدل على حيوية فكرية فائقة، وتفاعل صحي بين الاتجاهات والمدارس. ولقد

كان يمكن اعتبارها كذلك، لولا ما اتّسم به النزاع غالباً من ضراوة وعنف. ولكننا إذا نظرنا إليها وقيّمناها من وجهة نظر الحاكم أو السياسي، الذي يهتم بالدرجه الأولى بضمان استقرار ومنعة بلده، وبصلابة وتجانس القاعدة الفكروية والشعبية لحكمه، فانه لا مفرّ لنا من أن نفهم الأمور بشكل مختلف تماماً. كأن ينظر إلى تلك التيارات الكثيرة المتقاطعة المتصارعة من حوله بوصفها معضلة تحتاج إلى علاج. وسيتعامل معها حتماً من موقعه السلطوي، **الذي لا يرضى بأقل من تمثيل سياسته وإرادته في حوافز سلوك شعبه. ويرفض، بالمقابل، أن يكون مجرد متلقٍّ لما تأتي به ويصدر عنها من مؤثرات.**

في سبيل ان تتكامل عند القارىء عناصر ما نبحثه، علينا أن نُضيف قائلين: ان ذلك التمايز الحاد بين التيّارات المختلفة، التي كانت آخذة بالتحرك في المحيط الايراني في ذلك الزمان، هو عَرَض من الأعراض النموذجيّة، التي تنتاب الأمم حين تكون في حالة اجتياز. بين قديم مضى ومستقبل آت. سياسياً وعقيدياً، كانت الشعوب الايرانية على الجسر. بين ماضيها الذي خلّفته وراءها، وبين مستقبلها الذي تتجه إليه. في هذه الحالة ومثلها، كثيراً ما يُعاد انتاج بعض عناصر الماضي، تحت عناوين وأشكال وأقنعة مختلفة. تسهّل لها التماهي والاندماج بالصيغة الجديدة. والطرق الصوفية، وقد أشرنا إلى بعضها آنفاً، تقدّم لنا مثالاً واضحاً على هذه الآلية. وكذلك فان الانبعاث القوي للمدرسة الأخبارية، وهي مدرسة تعارض الاجتهاد في الفقه، وبالتالي نفوذ الفقهاء، أي أنها تعارض مفهوم الشرعية الذي استند إليه الحكم الصفوي، في مقابل مفهوم الشرعية العثماني المستند إلى مبدأ الخلافة العريق، ـ هذا الانبعاث يقدم للمتأمل في تلك الفترة ذات الحيوية العجيبة نموذجاً لآلية أخرى. يمكن أن نلاحظ من خلالها كيف تنتج الحركة الفكرية، مهما تكن غالبة، نقيضها. مثلما تنتج حركة الجسد الداخلية، وهو يتمثّل الغذاء الذي يقدّم له الحياة، السموم التي عليه أن يعالجها من جديد.

يُعرف الشاه عباس الأول، الشهير أيضاً بلقب (الكبير)، بأنه أعظم ملوك «إيران» الصفوية. والحقيقة أننا لا نجد من يدانيه قوةً وبُعد نظر ومضاء عزيمة، بين كل الملوك الذين توالوا على حكم «إيران» في القرون الخمسة الماضيات. وإليه يعود الفضل في رصّ بلده. بعد أن كاد يعود القهقرى إلى

أيام الشتات. ونذكر له بالخصوص قضاءه على الأمراء القزلباش، ذوي السطوة والدور التاريخي في دعم البيت الصفوي. ولكنهم مع الأيام، وكما يحدث كثيراً في مثل هذه الحالة، تحوّلوا إلى مراكز قوى حقيقية، تتقاسم السلطة والمناطق، على حساب الحكم المركزي. مستغلين بالخصوص ضعف وقصر نظر العاهلين السابقين: الشاه اسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥ هـ / ١٥٧٦ ـ ١٥٧٨ م) والشاه محمد خدابنده (٩٨٥ ـ ٩٩٥ هـ / ١٥٧٨ ـ ١٥٨٧ م). فقاتلهم واحداً بعد الآخر. وشتّت شملهم وفلّ جموعهم. وبذلك لمَّ شعث بلده. وأتاح لعملية البناء السياسي والثقافي أن تعود إلى سابق عزمها. الأمر الذي يعود إليه الفضل في بناء «إيران» كما نعرفها في تاريخها الحديث.

كان الشاه عباس يُدرك، ولا شك، الدور ذي الأهمية الاستثنائية الذي يمكن أن يساهم به العامل الديني في نجاح سياسته. وخصوصاً في منح بلده الرابط الروحي الموحِّد الذي ما زال يفتقر إليه. وهو أمر لم يكن، على كل حال، بحاجة إلى كبير ذكاء وثاقب نظر لرؤيته. ونحن نعني بـ «العامل الديني» هنا التشيع الامامي والمدرسة الأصولية في الفقه، على نحو الحصر والتخصيص. التشيع الامامي، لأنه وحده الذي في وسعه أن يمنح بلده، الذي يميل بعناصره السكانية نحو التنابذ، الرابط الروحي المنشود. والمدرسة الأصولية لأنها، خلافاً للمدرسة الاخبارية، وحدها المهيأة لأن تقدم الآلية الفكرية المؤدية إلى مفهوم للشرعية، يمكن أن يستند إليها الحكم. لكن التوظيف العملاني لذلك العامل، في سياسة كالتي كانت «إيران» بحاجة إليها، هو الذي كان يقتضي حكمة وسداداً وبعد نظر.

والظاهر أنه، أي الشاه عباس، كان يُعدّ للأمر عدته، ويضعه في خطته المستقبلة، قبل وصوله الفعلي إلى السلطة الكاملة. فنحن نعلم أنه، قبل سنتين على الأقل من تسميته شاهاً بشكل رسمي، بذل كل ما في وسعه لاستدعاء الشيخ أحمد بن محمد الاردبيلي (ت: ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م)، الشهير بالمقدس الاردبيلي، من «النجف الأشرف» إلى «إيران». ولكن هذا آثر البقاء حيث هو، متفرّغاً للبحث والتدريس والعبادة، رافضاً توسلات الشاه. ولا ريب أن هذا الأخير، كان يرمي من وراء ذلك إلى الإفادة مما يمثّله الاردبيلي من ثقل ديني. بوصفه أحد أكبر الفقهاء الشيعة، ان لم يكن

أكبرهم على الاطلاق، في زمانه. فضلاً عما اشتهر به من زهد وورع وتقوى. وخصوصاً لأنه ينتمي إلى احدى القبائل السبع، ذات الدور التاريخي والثقل السياسي في «إيران» الصفوية. الأمر الذي كان سيمنح وجوده في وطنه معنى إضافياً، لا تخفى علاقته بسياسة الشاه الداخلية. كما يُذكر لهذا الشاه انه هو الذي افتتح في «إيران» بناء المساجد العظيمة، بهندستها، وتزيينها واتساعها، مثل «مسجد الشيخ لطف الله العاملي» و «مسجد شاه»، وكلاهما في «اصفهان» العاصمة. وما هذه الملامح التي انتخبناها من مسلك الشاه عباس، إلاّ عناوين اخترناها لبروزها. والحقيقة ان سياسته الداخلية، التي وضعت في أولوياتها رصّ بلده. وان يجتاز به نهائياً عهد الشتات، خصوصاً بعد أن قضى على مراكز القوى، ـ قد اعتمدت بقوة توظيف الحافز الديني، بالمعنى الذي أشرنا إليه أعلاه.

في هذا السياق من العمل السياسي، المركّب من أرضيّة ثقافية ـ سياسية وصفناها. ومن مدخل ضروري ووحيد للتعامل معها، قلنا فيه ما عندنا. وقع اختيار الشاه عباس الكبير على الشيخ بهاء الدين دون سواه، ليكون شيخ الاسلام في العاصمة. يعني وسيلته وبابه، الذي ابتغى أن يلج عبره، إلى ذلك الميدان الديني ـ الثقافي المحتدم الرابي. ولينفذ منه إلى بغيته الكبرى، وبغية بيته من قبله منذ مؤسسه.

هذا الاختيار يأخذ عندنا اليوم معنى كبيراً. لأننا، بفضل موقعنا العالي على شُرفتنا الزمانية، قادرون على رؤية وتفهّم الأسباب الكبيرة، التي كانت وراء اختيار الشاه. ولا شك انه، وهو الذي عُرف بالحكمة وبُعد النظر، كان يأخذ في الاعتبار، حين اتخذ قراره، ما كان يتحلّى به الشيخ من صفات، جعلت منه شخصاً فريداً بين أقرانه. على رأسها ذلك الانفتاح غير المحدود على مختلف التيارات الثقافية والفكرية. انفتاحاً لم يصطنعه اصطناعاً. ولم يتخذه قصداً لمنفعة. بل كان ثمرة تآخ وتآزر بين حب عارم للمعرفة، وثقافة واسعة عميمة، وموهبة فذّة متعددة الميادين، وروح عذبة سموح. مما جعله أهلاً لأن يأخذ من الاختلاف خير ما فيه. ولأن يأخذ ويعطي، كلَّ ومن كل مَن أدلى في ذلك الميدان بدلوه.

(٧)

هناك أمر ثالث، يجدر بنا أن نقف عنده. بعد أن تكلمنا في تركيبة

ذات بهاء الدين. ثم في الملامح التي نعتقد أنها ذات علاقة بسيرته وأعماله من عصره، علاقة الخلفيّة بالصورة. هذا الأمر هو صفاته الخِلقيّة والخُلُقيّة. لما يُقال من علاقة بين تلك الصفات وبين الذات وما يصدر عنها. وعلى كل حال، فان من المعلوم ان الشخصيّة كلٌّ لا يتجزّأ، تلتقي فيه كل هاتيك الصفات.

وتتفق كل المصادر على القول، بطريقة أو بأخرى، أنه كان رجلاً ضئيل الجسم نحيله، خفيف اللحية. بسيط الملابس، صغير العمامة. متواضعاً لين العريكة. لم يتزوج في حياته سوى امرأة واحدة. هي ابنة الشيخ علي بن هلال، الشهير بالشيخ علي المنشار. سلفه في مشيخة الاسلام. رُزق منها بابنة واحدة فقط. ولم يتسرَّ قط. وان بيته الرحب، في «أصفهان»، كان مأوى المحتاجين والأرامل والأيتام.

هذه الصفات تشهد لبهاء الدين بأنه كان في غاية التخفّف من دنياه. يأخذ منها بقدر الضرورة. ويعطي مما عنده منها ومن نفسه دون حساب. غير مكترث بما يتمسك به الناس عادة من مقتضيات المكانة ومتع الحياة.

ولن يصعب على المتأمل أن يرى الصلة بين ذلك التخفف والخلوص، وبين ما امتاز به من سماحة وانفتاح فكري. ولقد قلنا قبل قليل، ان شخصيّة المرء هي كلٌّ لا يتجزّأ. فمرامي أي انسان وأعماله، ما دامت تنبع من نفس واحدة، تصطبغ بنوازعه، وبما يغلب على طبعه. وعلى هذا فاننا نتوقع من ذي نفس متحرّرة، ان يفهم حق الآخرين في الخلاف. بل وان يتفهّم وظيفة الخلاف، بوصفه شرطاً وميداناً للحوار الخلاّق.

(٨)

سنتخذ مما ترك بهاء الدين من مصنّفات كثيرة باباً، نلج منه إلى عالمه الفكري. وهذا منهج في غير حاجة إلى تبرير. فمن أين نلج إلى عالم ذي الفكر، ان لم يكن عَبر ما صنّف وألّف؟ لكن المشكلة المنهجية هي في أن نتخذ شعره، مثلما اتخذنا مصنفاته ومؤلفاته.

ولقد علمنا مما سبق، انه نظم الشعر بالعربية والفارسية. أما شعره العربي فهو موزّع في كتابه (الكشكول) أكثر ما يكون، وفي الكتب التي

ترجمت له. وجمعه مخرّجاً الدكتور محمد التونجي في خاتمة كتابه (بهاء الدين العاملي. أديباً، شاعراً، عالماً). فمصادر شعره العربي تتمتع بقدر وافٍ من الثقة. ولا إشكال فيه من هذه الجهة.

لكن المشكلة هي في شعره الفارسي. الذي لم يحقّق حتى الآن. والظاهر ان الكثير منه غير ثابت النسبة إليه. ان لم نقل انه ثابت النحل عليه. وقد جمعه من حيث تأتّى له دون أدنى تحقيق غلام حسين جواهري في (كليات أشعار وآثار فارسي شيخ بهاء الدين محمد العاملي). وكذلك جمع ما ثبتت صحته عنده الأستاذ سعيد نفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي). بعد مقدمة نقدية صرّح فيها باعتقاده بعدم صحة نسبة بعض ما اشتهر نسبته منه إليه. ولكنه لم يخرّج ما يبدو أنه صحيح النسبة عنده من شعره. وهو نقص لا مبرّر له، من رجل في مثل ما كان له ـ رحمه الله ـ من مقام علمي. ولو أنه فعل، لأدّى حق جزء أساسي من أحد الغرضين المعلنين في اسم كتابه.

مثل هذه المشكلة نواجهها في مصنفاته النثرية، عربيها وفارسيها. لكن ما يهوّن الخطب هنا، ان عامتها مسند بقدر كاف. على الرغم من أن واضعي فهارس بمؤلفاته يميلون إلى المبالغة في تعدادها، فيحشدون فيها الأسماء من حيثما تأتّى لهم دون تثبت. وقد ثبت لدينا أن أربعة من الكتب المشهورة النسبة إليه منحولة عليه دون ريب. هي هذا المعروف باسم (المخلاة) و (رسالة في تحقيق الكر) و (رسالة في وحدة الوجود) و (أسرار البلاغة). وكلها مطبوعة معروفة. ويجد القارىء كلاماً أوفى عن هذه الكتب، ونحلها على بهاء الدين، واسمي المؤلفين الحقيقيين لاثنين منها في كتابنا (الهجرة العاملية إلى إيران / ١٧٠ ـ ٧١).

إذا استثنينا الطب وعلم الكلام، فاننا، بنظرة فاحصة أولى على ما صحت نسبته من مؤلفاته، نجد أن بهاء الدين قد وضع مؤلفات مستقلة في كلٍّ من تلك المعارف التي ثقّف بها نفسه. بعض تلك المؤلفات أصاب نجاحاً كبيراً، ولقي إقبالاً واسعاً، استمر من بعده مئات السنين. وهذا مقياس جيد نرى من خلاله حجم التجديد الذي اكتنزته. على أنه ليس المقياس الوحيد. وسيكون مضمون هذه الملاحظة موضع عناية مستقلة فيما يلي، ان شاء الله. وبعضها الأقل ما يزال يلقى الإقبال عينه حتى اليوم.

ولكننا نعثر في مطاوي (الكشكول) على مناقشات وملاحظات في علمي الكلام والطب، تصلح مؤشراً على عنايته واطلاعه على هذين العلمين، خصوصاً علم الكلام.

لسنا ندري يقيناً لماذا لم يخصّ علمي الكلام والطب بمثل ما خصّ به معارفه الأخرى، إذ صنّف في موضوعاتها. والسؤال أكثر وضوحاً بالنسبة لعلم الكلام. بسبب علاقته الوثيقة بثقافة الفقيه ووظيفته. أما الطب، فليس في سيرته ما يدل على أنه كان يأخذ أمره بشكل جدي. أو أنه كان يعتبر نفسه طبيباً. والظاهر أن علاقته بهذا العلم انقطعت بمجرد أن توقف عن الاهتمام به كموضوع للدراسة. وما بقي من الطب عنده، هو كالذي يبقى لدى مَن ثقف علماً ثم هجره. وبخصوص علم الكلام. فإننا نظن أن لإعراضه عن التصنيف فيه، علاقة بميله عن الخصام واللّدد، ورغبته بالعمل على نقاط التلاقي. ومعلوم أن علم الكلام هو الميدان الذي تبارى فيه الجميع تنازع الحق، على قاعدة ان الآخرين مبطلون فيما خالفوا فيه. فلعله لذلك لم يُدلِ فيه بدلو. وهذا مدخل أساسي لفهم منازع بهاء الدين. كان له أكبر الأثر في بناء مواقفه وتوجيه عمله الفكري، ألمحنا إليه آنفاً. وسنعود إليه بما يستحقه ان شاء الله تعالى.

الأستاذ سعيد نفيسي يقيّم الثروة الفكرية التي تركها بهاء الدين من المنظور التالي:

«أجلّ الأعمال التي عملها بهاء الدين في العالم أنه في تأليفاته جمع بين الطريقة والشريعة. وآثاره تجمع بين الفقه والعرفان. فضلاً عن مشاركته في العلوم الطبيعية والرياضية مشاركة كاملة. وله يد في الحكمة والفلسفة...».

(أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي / ٥٠)

هذا التقييم صحيح عموماً، ولا غبار عليه من هذه الجهة. ولكنه لا يعكس غير انطباع عام جداً. يمكن أن يخرج به المرء، بعد أن يُلقي نظرة عجلى على أعمال بهاء الدين. ومن هنا فانه فقير جداً. لا يلامس خصوصية بهاء الدين الفكرية والمنهجية، ذات العلاقة المتينة والمباشرة بما كان له من

حضور قوي وتأثير بالغ. لا سيما إذا عرفنا أن أمثاله من الرجال، من منظور نفيسي، لم يكونوا معدومين في «إيران» في الفترة عينها. نذكر منهم المير محمد باقر الداماد (ت: ١٠٤٠ هـ/١٦٣٠م) الفقيه والعرفاني والحكيم الكبير. وشيخ الاسلام بعد بهاء الدين. والفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى (ت: ١٠٩٠ هـ/١٦٧٩ م)، الأخباري العرفاني الإشراقي، وغيرهما. ومع ذلك لا نجد لأحد من هؤلاء جزءاً مما كان وما يزال لبهاء الدين من مكانة وشهرة وبُعد أثر. **الأمر الذي يدل دلالة أكيدة، على أن خصوصيته لا تكمن في المعرفة الواسعة في نفسها. وان علينا بالتالي ان نشرع في البحث عن سرّه من غير المنظور الذي رآه منه نفيسي.** وان كنا لا نشك، في الوقت نفسه، ان المعرفة الواسعة جزء أساسي جداً من صورة بهاء الدين. وبالدرجة نفسها عاملٌ في تفاعلاتها لدى الناس.

في اعتقادي ان التعريف ببهاء الدين وتحليل سيرته ونقده، هي أمور لا يفي بها القول بأنه كان ملتقًى لمعارف عصره. وإن يكن كذلك بالفعل. ذلك أنه ليس لأمر كهذا أن يكون وحده وبنفسه، سبباً وعلة لما ألمحنا إليه من مكانة وبُعد صيت وجليل أثر. فالإناء وان تكن قيمته بما فيه، لكن الناس لا يحفظون له إلاّ ما يعطيه. ولو أن امرءاً حوى من كل خير ونافع، معرفة أم غيرها، لما كان له من الشأن عند الناس إلاّ ما يحسّون من أثره الطيّب. والا لعُدّ من الباخلين. ولكان ما عنده وبالاً عليه وسوء منقلب.

وإنني لأُسارع إلى القول، وان يكن في قولي شيء من المصادرة على البحث ونتائجه، إن العطاء كان فن حياة بهاء الدين. فنّاً مارسه دون تكلّف. لأنه نبع من ذات مهيّأة له تمام التهيوء. عناصرها روح عذبة سموح تطلب الأمثل والأجمل أنّى وجدته. ونفس حرّة طليقة تأبى القيود، حتى حين تأتيه مغلّفة بهيبة الإجماع والجماعة. وعقل نيقد منهجي، يميل إلى التأليف والتركيب.

ولقد ضربنا للقارىء مثلاً على تجرّد بهاء الدين وتحرّره من القيود التي تُمليها المكانة على أهلها. بما كان منه من تجوال بين أكواخ الفقراء البائسين، ومضطربات حياة الناس العاديين. وبردّه البالغ الطرافة على الشاه عباس، حين جاء يردّه إلى جادة الصواب فيما يزعم. ويعلّمه كيف يسلك الكبراء من الناس. والقصة عموماً وردّ الشيخ خصوصاً عميق المغزى. من

حيث أنه يدلّ على أنه لم يلتفت إلى أنه معَنيّ بكلام الشاه. وانه لم يكن يعتبر نفسه ممن سماهم المليك «أهل الاعتبار». لقد كان في عين نفسه انساناً عادياً. ليس عليه جُناح في أن يعمل ما يعمله الناس العاديون. وحتى أنه لم يعتبر نفسه موضوعاً لكلام الشاه المغلّف المنمّق، عن بعض قواعد السلوك بالنسبة للكبراء خاصة. على الرغم من أنه لم يُظهر له أنه يختلف معه من حيث المبدأ. وكأن هذا الشأن لا يعنيه. وهذا غاية ما يمكن أن يبلغه تحرر انسان مثله من القيود الداخلية، التي تنبع من أعماق الذات، فتُملي على صاحبها ما يجب وما لا يجوز.

في رأيي أن تلك القصة، كما فهمناها مؤدىً ومغزىً، تصلح فاتحة ومدخلاً لفهم ما بقي أمامنا من شأن بهاء الدين. على رأسه، أي هذا الشأن، انفتاحه غير المحدود على كافة التيارات المتصارعة من حوله. تصارعاً وسم الحياة العقلية في «إيران» في ذلك الزمان، كما وصفناها آنفاً. ومنهجه المبتكر المجدّد في التأليف، الذي تطلّع من خلاله إلى تيسير المعرفة ومنهجتها. ووجّه بعضه إلى أوسع الجماهير. وهما، عندي، أجلّ ما خرج به بهاء الدين على قومه. وأعظم ما ساهم به في توجيه الناس من حوله. وهما بالذات ما عرفه الناس له وسجّلوه بمختلف الأشكال، حبّاً وتقديراً وذكراً جميلاً باقياً.

ذلك أنه من غير العسير، أن يكتشف المتأمل العلاقة الموضوعية المتينة بين نفس على تلك الدرجة من الطهارة والتواضع والتحرّر من الأغراض ومن التمركز حول الذات، وبين انفتاح صاحبها واهتمامه بما يعود بالنفع على الآخرين. فهذا ينبع من ذاك، وذاك يصب في هذا.

عاش بهاء الدين بين كل الفرق والاتجاهات، وعايشها معايشة إيجابية، فأخذ منها وأعطى بصدق وعفويّة. دون أن يسمح للأفكار الجاهزة أن تكون حاجزاً بينه وبينها. ولكن أيضاً دون أن يسمح لأي منها أن يحتويه. كان بوصفه شيخاً للاسلام حامياً لحمى الشرع وأهله، غير أن شعره العرفاني الجميل أغنية في فم الصوفي. هو فقيه شيعي كبير، في ذلك العالم المتعصّب. لكن ذلك لم يمنع الخفاجي الشافعي من أن يسجّل احترامه الشخصي له «لانتشار صيته في سداد دينه» (سلافة العصر / ١٠٢). واعتُبر كتابه الشهير (زبدة الأصول) من الكتب ذات الأثر في تقوية وتطوير الاتجاه الأصولي في الفقه، في مقابل المدرسة الأخبارية (مدارك الأحكام، نقلاً عن

روضات الجنات / ٢١٠)، لكن الأخباري الشيخ يوسف البحراني في (الحدائق الناضرة: ١/ ١٤ و ١٥ و ١٨ و ١٩) يستشهد بآراءٍ لبهاء الدين في (مشرق الشمسين) دعماً لموقفه.

أما أجلّ ما يُذكر لبهاء الدين مؤلفاً، فهو أنه رجل المنهج الفريد الممتاز الذي لم ينسج على منوال غيره. وان منهجيته مسخّرة لغاية واحدة. هي تقريب ما بين المعرفة وطالبيها. وفي هذا السبيل كان دائماً يعبّد سبيله الخاص إلى غايته، ابتغاء تيسير الموضوع للدارسين. **كان مجدّداً منهجياً بالمعنى الكامل للكلمة. يعمد إلى المادة المعرفية فيفتتها ثم يُعيد تركيبها، فإذا هي على يده شيء جديد، خصوصاً في الوضوح والسهولة واليُسر.** وانّنا لن ندرك قيمة اتجاهه هذا، إلاّ إذا قسناه إلى عصره. ففي ذلك العصر كان المؤلفون والمدرّسون يتبارون في تقعير الكلام وإغماضه. إعتقاداً منهم بأنه كلما كان بعيداً عن الفهم، عصيّاً على السامع، كلما دلّ على علو كعب كاتبه أو قائله وارتفاع مكانته. أما الكلام السهل البيّن، فقد كان شيئاً مهيناً متروكاً للسوقة. ونستطيع هنا أن نرى بسهولة وجلاء، الصلة بين شخصيته الحرة السمحاء، ذات البُعد الانساني، وبين منهجيته تلك. ولعل هذه الملاحظة تساعد القارىء على تصوُّر أحد أسباب الانتشار والرواج الذي حظيت به مؤلفاته، سواء منها ما كُتب بالفارسية أم بالعربية، بحيث أن الكثير منها ما يزال متداولاً حتى اليوم.

أعتقد أن أجلّ ما كتبه بهاء الدين، هو كتاب غير معروف لدى قرائه بالعربية. لسبب بسيط هو أنه كتبه بالفارسية، ولم يُترجم إلى العربية. أعني كتابه الشهير (جامع عباسي)، نسبةً إلى الشاه عباس الكبير.

و (جامع عباسي) كتاب فقهي جامع ميسّر.

جامع، من حيث أنه استوعب كامل المادة الفقهية، التي نجدها عادة في الكتب الفقهيّة المتوسطة. بل انه خرج على التبويب التقليدي للكتاب الفقهي. بأن أُضيفت إليه مادة واسعة، تتعلق ببعض الأعمال المندوبة. مثل مولد الرسول صلوات الله عليه وعلى آله. وزيارة مراقد الأئمة عليهم السلام. فضلاً عن مناسك الحج، التي تُفرد عادة برسائل مستقلة.

وميسّر، من حيث أنه كُتب بلغة سهلة جداً، تكاد لا تستعصي على أي قارىء. «صغت تلك المسائل بعبارة واضحة، لكي ينتفع به جميع الخلائق

من الخواص والعوام» (جامع عباسي / المقدمة). وفي سبيل تحقيق منهجه هذا، وضع المؤلف تراكيب جديدة، كسرت اللغة الفقهيّة الرسميّة.

ان القيمة الكبرى لـ (جامع عباسي)، التي تصل إلى حدّ الريادة، هي أنه أول كتاب نزل بالمعرفة الفقهية من أبراجها العالية إلى مستوى الجمهور. وذلك بسبب خاصتيه الآنفتي الذكر. وبذلك أُتيح لهذا الكتاب أن يحقّق إنجازاً عظيماً، على المستوى المعرفي وعلى المستوى الحضاري، في آن واحد معاً.

أما على المستوى المعرفي فواضح. وأما على المستوى الحضاري، فهو أنه أتاح للتوجيه الفقهي أن يتصل مباشرة بالحوافز السلوكية لأوسع قاعدة جماهيرية. وبذلك ساهم في نسق منظومة العلاقات النفسيّة والاجتماعية، لدى شعب «إيران» في تلك الفترة الدقيقة. ومن السهل أن ندرك تأثير ذلك على الاتجاهات السياسية والاجتماعية. واضعين في حُسباننا، أنه جاء في الوقت الذي كانت فيه «إيران» ما تزال في نهاية تلك المرحلة الانتقالية الحرجة. تجتاز جسرها الطويل، متهجة من الأقوام إلى الأمة. فجاء (جامع عباسي) ليهب تلك الصياغة الناشطة شرطاً ثقافياً ليس عنه غنًى ولا بديل. ولعلّ من حسن حظ هذه الأمة، ان يتزامن تأثير هذا الكتاب، مع فترة حكم الشاه عباس الكبير، بما اتصفت به من عظمة واستقرار. ومع كل هذا التأثير، فليس من المستغرب أبداً أن يظلّ هذا الكتاب، الكتاب الفقهي الأكثر انتشاراً في «إيران» مدة قرنين من الزمان على الأقل. تبارى خلالها الفقهاء التالين في وضع الحواشي والتعليقات على نُسخه. ابتغاء تطويره، وجعله أقرب إلى مرافقة حركة الاجتهاد.

أعتقد أن (جامع عباسي) هو أحد أعظم الكتب تأثيراً في تاريخ الشعوب الاسلامية.

أما كتاب (الفوائد الصمدية)، فالتجديد المنهجي فيه لا يقل وضوحاً. وهو كتاب في النحو، وضعه برسم شقيقه الأصغر عبد الصمد، الذي توفي شاباً. وإخال أنه ما كتبه له إلاّ إشفاقاً عليه من كتب النحو الجافة العويصة، التي كان عليه أن يدرسها. ثم كان من حظّه أن أصبح أحد أشهر الكتب الدراسية، بعد أن انتشر وذاع وما يزال.

يقدّم (الفوائد الصمدية) المادة التي نجدها عادة في كتب النحو

المختصرة. ولكنها هنا موزّعة توزيعاً مبتكراً، إذ ركّبها على خمس (حدائق) أي أبواب. ونُلفت النظر هنا إلى ما في الاستعارة من إشارة، وصلتها بمنهج الكتاب من جهة، وبما أحاط تأليف الكتاب من جو حميم، من جهة أُخرى. فكأن كاتبه كان يقوم بعمل تزييني.

قسم المؤلف مادة الكتاب إلى خمسة أقسام: المقدمة، الاسم، الفعل، الجُمل، الحروف. فخصّ الاسم بباب مستقل. ودرسه في مواضعه المختلفة، مبنياً ومعرباً، نكرة ومعرفة وأنواع المعارف، ومثنى وجمعاً... الخ. ثم انتقل إلى الأفعال، فدرس أنواعها: الماضي والمضارع والأمر، المبني والمعرب، اللازم والمتعدّي، وما إلى ذلك. وفي الحديقة الرابعة الجُمل وما يتبعها، اسميّة وفعليّة، التي لها محل من الاعراب، والتي لا محل لها. وختم في الحديقة الخامسة بالمفردات، أي الحروف ذات المعاني. فأثبتها منسوقة على الألفباء، ملحقاً كل حرف ببيان مختصر بمعناه ووظيفته.

من المعلوم أن تيسير علم النحو للدارسين كان وما يزال مشكلة تربوية معقّدة، تكثر فيه المذاهب والاجتهادات. لدرجة يصعب معها القول قولاً باتّاً جازماً في هذا المنهج أو ذاك. ولكنني أرى منهج (الفوائد الصمدية) يجمع بين البساطة والإبداع. إلى درجة أن المرء يتساءل، لماذا لم يفكر أحد بمثل هذا قبل بهاء الدين؟ نعم، بعد أربعة قرون من حياة الكتاب وذيوعه وانتشاره، خرج على الناس أستاذ في احدى الجامعات المصرية بمشروع لتيسير دراسة النحو، ضمّنه كتاباً يحمل اسم (لغة الاعراب). هذا المشروع هو تماماً منهج الشيخ في (الفوائد الصمدية)، لم يغادر صغيرة ولا كبيرة، قدّمه على أنه من ابتكاره هو، لم يسبقه إليه سابق. (د. بدير متولي حميد: لغة الاعراب).

أما كتابه الشهير (خلاصة الحساب)، فهو ذلك الكتاب الذي حظي بذيوع وانتشار وعناية لم يحظَ بمثلها إلاّ كتب قليلة في تاريخ المكتبة العربية، وعكف عليه الدارسون والشارحون والمعلّقون مدة قرون. كما ترجم إلى الفارسية والفرنسية والألمانية. وما ذاك إلاّ لأن «الكتاب قد لخّص بعناية ودقة الطرق الحسابيّة والجبريّة المعروفة على عهده. وأورد العديد من الأمثلة. وبيّن أنواع المعادلات وطرق حلّها» (د. جلال شوقي: رياضيات

بهاء الدين العاملي (المقدمة). إذن، وبحسب شهادة العارفين، فان الكتاب لم يُضف جديداً إلى موضوعه (لكن براعته جاءت في طريقة العرض الواضحة التي يسهل فهمها» (قدري حافظ طوقان: تراث العرب العلمي / ٢٤٩). وهذا تصديق لقولنا فيما اهتم به وبرع فيه من تجديد منهجي.

ومن مشروعاته المنهجية الجليلة، عمله على نَسْق النصوص التي يرجع إليها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، من قرآن وحديث، نسقاً موضوعياً. بادئاً من الفرع الفقهي، حسب موقعه من الباب، منتهياً إلى الفرع نفسه. ولكنه يبدأ به بشكل فتوى، لينتهي منه وقد أصبح محصّلة عمل اجتهادي متكامل. أي، نموذجياً، مروراً بالآليّة التالية:

(١) الفرع الفقهي.

(٢) نصوصه من قرآن وحديث، مستوفاة بحيث لا يشذّ عنه نص ذو علاقة بالمسألة.

(٣) نقد الحديث من حيث سنده.

(٤) مناقشة الدلالات بيانياً واجتهادياً وفقاهنياً.

(٥) العودة إلى الفرع الفقهي.

من هذا نعرف أن مشروعه كان أكبر بكثير من مجرد عمل فهرسي. وان تكن الفهرسة الموضوعية جزءاً أساسياً منه. الغاية منه منهجة كامل العملية الاجتهادية. يتداخل فيها علوم القرآن والحديث والرجال واللغة والأصول والقواعد الفقهية بشكل تراتبي. بحيث تتآزر كل المحصّلات العلمية لتنتج الحكم الشرعي.

قيمة هذا المنهج، انه يوفّر جهوداً كبيرة، تضيع إذ يضطر كل فقيه إلى العودة للمصادر الواسعة، غير المفهرسة أحياناً، لمصادر الاستنباط، من آيات وحديث ورجال وفقه.

وقد حقّق هذا المشروع منهجياً، على مستويين مختلفين، في كتابيه (الحبل المتين في إحكام أحكام الدين) و (مشرق الشمسين). ولكننا نلاحظ أن هذا الاتجاه المنهجي لم يستمر من بعد الشيخ. لأسباب ليس هذا محل بسطها. لعل في رأسها أن المشروع ينطوي على مصادرةٍ لحرية الفقيه في

فهم النص. بحيث تتعارض حريته مع نسق النص موضوعياً في باب بعينه نسقاً نهائياً. قربّ نص يفهم منه فقيه معنى يضعه في باب من أبواب الفقه. ثم يأتي فقيه آخر ليفهم منه معنى مختلفاً، يضعه في باب غيره. ومن المعلوم ان هذه الحرية هي جزء أساس في عملية الاستنباط.

ومثل هذا التجديد المنهجي نجده في كتابيه الشهيرين (زبدة الأصول) و (تشريح الأفلاك).

(٩)

في ختام هذه الجولة النقدية في العالم الفكري لبهاء الدين، لا بدّ من الوقوف عند ملمح من فكره وتفكيره، له حتى يوم الناس هذا معنى الخصوصية وحجمها.

فمن المعلوم أن الشيخ كان فقيهاً كبيراً. ولا ريب في أن الفقه والعلوم المهيئة له كانت مصب اهتمامه الأساسي. ولكنه إلى جنب ذلك شارك فيما كان رائجاً بين المثقفين من علوم عصره. من فلك وهندسة ورياضيات وطب. وكانت مشاركته في أكثرها متقدمة. والآن علينا أن نبحث عن تأثير معارفه العلمية الواسعة في آرائه فقيهاً. كما أن من الممكن أن ننظر إلى الموضوع من الزاوية الأخرى، فنبحث عن تأثير مشاركاته الفقهية في آرائه عالماً. ولكن هذا الموضوع الثاني هو برسم مؤرخي العلوم في الحضارة الاسلامية.

أبسط ثمار التقاء المعارف عنده نجده في رسالته (تحقيق مقدار الكرّ). والكرّ في مصطلح الفقهاء، هو أقل مقادير الماء المعتصم. أي الذي لا ينجس بلقاء النجس، إلاّ أن تتغير أحد أوصافه الثلاثة، اللون، الطعم، الرائحة، بأحد أوصاف النجاسة. ولكميته تحديد شرعي معروف، إذا كان شكل الحوض أو الاناء مكعباً. فوضع الشيخ رسالة بحث فيها (ما قامت عليه الدلائل الصحيحة من مقداره. وقادت إليه الحجج الصريحة من كميته وأشباره. وان ألمح فيها إلى المشهور من أشكال الآنية وكيفية مساحتها. على ما قامت عليه الدلائل الهندسية. فان فقهائنا رضوان الله عليهم أجمعين انما بيّنوا مساحة المكعب من الأشكال تسهيلاً على الطالبين، وتقريباً إلى

أفهام المبتدئين. واما استعلام باقي أشكاله، كالمستدير والمثمّن والمثلّث والمعيَّن، فقد جعلوها موكولة إلى القواعد الحسابية والدلائل الهندسية) (تحقيق مقدار الكر / ٢).

فأنت ترى من هذا الكلام، ان الرسالة كانت ثمرة لتلاقي علمي الفقه والهندسة. والموضوع وان لم يكن بتلك المثابة من الأهمية. لكن المغزى الكبير بالنسبة لبحثنا، ونحن ما نزال نتلمّس معالم العالم الفكري لبهاء الدين، يكمن في مبدأ المزاوجة بين الفقه وبين علم اعتُبر دائماً من علوم الأوائل. وبهذه الصفة لم يكن له المصداقية نفسها التي تتمتع بها العلوم الاسلامية الخالصة. بل في اعتبار ثمرة تلك المزاوجة ملزمة للمكلفين بوصفها حكماً شرعياً.

الاتجاه نفسه نجده بشكل أكثر عمقاً وتعقيداً، وفي الوقت نفسه أكثر إثارة للجدل، في النص التالي. الذي يفنّد فيه بهاء الدين رأي مَن يمنع جواز التعويل على علماء الهيئة في تحديد موضوعات شرعية. نقتبسه عن كتابه (الحبل المتين / ١٩٤ ـ ٩٥). مع الإشارة إلى أنه مجرّد مثال، له نظائر كثيرة جداً.

يقول:

«... وأما ما زعمت من أن شيئاً من كلامهم (يعني علماء الهيئة) لا يفيد علماً ولا ظناً، فبعيد عن جاد الانصاف جداً. وكيف لا يفيد شيء من كلامهم علماً ولا ظناً، وقد ثبت أكثره بالدلائل الهندسية والبراهين المجسطية. التي لا يتطرّق إليها شوب شبهة. ولا تحوم حولها وصمة ريب. كما هو ظاهر على مَن له دربة في رد فروع ذلك العلم الشريف إلى أصوله».

«وأما قولك، أنه لا وثوق لك بإسلامهم، فضلاً عن عدالتهم، فكيف يجوز لك التعويل على كلامهم قبل تيقّن مضمونه، فكلام عارٍ عن حلية السداد. إذ اليقين غير شرط. ورجوع الفقهاء فيما يحتاجون إليه من كل فن إلى علماء ذلك الفن، وتعويلهم على قواعدهم، إذا لم يكن مخالفاً لقانون الشرع شايع ذايع، معروف فيما بينهم خلفاً عن سلف. كرجوعهم في مسائل النحو إلى النحاة. وفي مسائل اللغة إلى اللغويين. وفي مسائل الطب إلى الأطباء. وفي مسائل المساحة والجبر

والمقابلة والخطأين وما شاكلهما إلى أهل الحساب. من غير بحث عن عدالتهم وفسقهم. بل يأخذون عنهم تلك المسائل مسلّمة. ويعملون بها من دون نظر في دلائلهم التي أدّتهم إليها. لحصول الظن الغالب بأن الجم الغفير من الحذّاق، في صناعة من الصناعات، إذا اتفقت كلماتهم على شيء مما يتعلق بتلك الصناعة، فهو أبعد عن الخطأ. وهذا من قبيل الظن الحاصل بخبر الشياع، وان كانوا فسّاقاً أو كفاراً، لبُعد تواطئهم على الكذب. وليت شعري كيف يفيدك كلام الجوهري مثلاً الظن في المسائل اللغوية، فتتبعه في جميع ما يُلقيه إليك من معاني ألفاظ الكتاب والسنّة، ولا يفيد مثل كلام المحقّق نصير الملة والدين مع جمع غفير من علماء الهيئة، الظن فيما يلقونه إليك في مسألة واحدة من مسائل الفن؟!. بل كيف تعوّل على قول فلان اليهودي المتطبّب، إذا أخبر بأن المريض الفلاني ممن يضرّه الصوم، ويتحتم له الافطار، أو يضرّه القيام أو القعود في الصلاة ويتعين له الاستلقاء مثلاً فتفطر في شهر رمضان، وتصلي مستلقياً مومياً أياماً عديدة. لاعتمادك على كلامه، لما بلغك من حذاقته في فن الطب؟؟ فإذا كنت تقبل قول يهودي واحد تظن حذاقته، فيما يتعلق بفنّه، فبالأولى تقبل قول جماعة متكثّرة من علماء الاسلام فيما يتعلّق بفنّهم. مع إطباق الخاص والعام على حذاقتهم في ذلك الفن».

يقدّم لنا هذا النص نموذجاً رائعاً لعمل النضج العلمي المتعدّد الجوانب الذي امتاز به صاحبه. انه يبدو لنا هنا صديقاً للمعرفة، ليس له أي مشكلة معها. امروء عرف شيئاً من الحقائق التي أودعها الله فيما خلق. وعرف شريعته المنزله على سيّد مَن خلق. وها هو مأخوذاً بالعجب، كيف يجروء امروء على الفصل بين شريعته المحقّقة، المودعة في قوانين الطبيعة، وبين شريعته المنزلة، وكلٌّ من عند الله. ان بهاء الدين في نموذجه هذا، ما يزال متقدماً علينا بما لا يُقاس. وان علينا أن نسعى إلى اللحاق به.

والحقيقة أن هذا الصوت القادم من وراء ثلاثة قرون ونيف، يبدو لنا اليوم معاصراً جداً. انه يطرح ضمناً واحدة من أعوص مشكلات بُنية عقل الانسان المسلم. الذي يرفض وبحق التخلّي عن خصوصيته الثقافية. ولكنه لا يهتدي سبيلاً إلى تحقيق تقدمه المادي الخاص عبر البحث العلمي المستقل. انه يبدو وكأنه ما يزال خاضعاً للتصنيف التاريخي للمعارف إلى

(علوم أوائل)، من طب وكيمياء وفيزياء وفلك، وأخرى جاء بها الاسلام، أو نمت وازدهرت تحت لوائه، من فقه وحديث وتفسير وعلوم لغة. . . الخ. هذا، مع الأخذ بعين الاعتبار، أن هذا التصنيف، وان وُضع في حينه على أساس تاريخي صحيح، عبّر عنه الاسم المختار للعلوم السابقة على الاسلام (علوم الأوائل). ولكنه انطوى على موقف منها، لا يمكن وصفه بأقل من الريبة بها وبحملتها، ان لم يكن أكثر. ريبة تنظر إلى مصدر هذه العلوم، الآتية من شعوب وثنية. والوصمة نفسها لحقتها حتى الآن، باعتبار أن مصادرها الحالية غير اسلامية هي الأخرى. ومن الواضح أن ذلك التصنيف المتميّز للمعارف ينعكس على نتائج ودرجة مصداقية كل منها. الأمر الذي أدّى وما يزال يؤدّي إلى وجود تيارين متباينين داخل الحركة الفكرية الاسلامية. بيد أن التباين كان مكتوماً في الماضي، بسبب صلابة المجتمع الاسلامي وغلبة التيار الثقافي، فلم يؤد إلى نشوء صراع. ولكنه اليوم، ولعكس ذينك السببين، غدا من أوضح الظواهر في المجتمعات الاسلامية. بحيث أنك حيثما وجّهت وجهك فيها تجد التيارين منفصلين تمام الانفصال، يدير كل منهما ظهره للآخر، منادياً بأنه هو الحق وحامل الحلّ ومعقد الأمل.

هنا يأتي صوت بهاء الدين ليحرّر المعضلة من عقدتها التاريخية. ونحن نفهم من كلامه أنه يقول: حقاً ان المعارف الاسلامية الأساسية مصدرها ربّاني أو ربّانيون، وبذلك تتمتع بمصداقية لا مراء فيها. ولكن مَن قال ان الحق محصور في تلك المصادر. أليس السعي الانساني البحث في سبيل المعرفة، من ضمن مناهج معترفٍ بها، هو الآخر سبيل إلى الحق؟! أو، على الأقل، منجّزاً للتكليف الشرعي حيث يكون مبيّناً لموضوعه، دون أن يخضع بالضرورة للمقاييس الاخلاقية التي تخضع لها مصادر النص الديني؟!

وفي الجواب يقول: نعم انها لكذلك، لأن «الجمّ الغفير من الحذّاق في صناعة من الصناعات، إذا اتفقت كلمتهم على شيء مما يتعلق بتلك الصناعة، فهو أبعد عن الخطأ». سواء كانوا عدولاً أم غير عدول، بل مسلمين أم غير مسلمين. أي أن مقاييس الصحة والخطأ التي يخضع لها النص الديني، لا يجب أن تكون هي نفسها التي تخضع لها نتائج البحث المنهجي.

واننا نرى في هذا الموقف المتجاوز مقدمة ضرورية لحلّ جزء أساسي من معضلة فكرية في الأساس، لكن لها تداعياتها الاجتماعية والسياسية، على طول العالم الاسلامي وعرضه.

* * * *
* * *
* *
*

مصادر البحث

- آغابزرك الطهراني:
  - ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة.
- اسكندر بيك منشي:
  - ـ عالم آراي عباسي.
- الأشكوري:
  - ـ محبوب القلوب.
- الأميني:
  - ـ الغدير.
- بدير حميد:
  - ـ لغة الاعراب.
- بهاء الدين العاملي:
  - ـ تحقيق مقدار الكر.
  - ـ تشريح الأفلاك.
  - ـ جامع عباسي.
  - ـ الحبل المتين.
  - ـ الحديقة الهلالية.
  - ـ خلاصة الحساب.
  - ـ زبدة الأصول.
  - ـ شرح أربعين حديثاً.
  - ـ الفوائد الصمدية.
  - ـ الكشكول.
  - ـ مشرق الشمسين.
  - ـ مفتاح الفلاح.
- التنكابتي:
  - ـ قصص العلماء.
- جعفر المهاجر:
  - ـ الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي.
- جلال شوقي:
  - ـ رياضيات بهاء الدين العاملي.
- الحر العاملي:
  - ـ أمل الآمل في علماء جبل عامل.

- حسين بن عبد الصمد الجباعي:
  - رسالة في تطهير الحصر.
- الخوانساري:
  - روضات الجنات.
- سعيد نفيسي:
  - أحوار وأشعار فارسي شيخ بهائي.
- سيستاني:
  - خير البيان.
- طاشكبري زاده:
  - الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.
  - العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم.
- عباس مكي:
  - نزهة الجليس ومنية الأنيس.
- عبد الله أفندي:
  - رياض العلماء وحياض الفضلاء.
- علي صدر الدين المدني:
  - الحدائق النديّة في شرح الفوائد الصمدية.
  - سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر.
- علي بن محمد الشهيدي:
  - الدر المنثور من المأثور وغير المأثور.
- قدري طوقان:
  - تراث العرب العلمي.
- الماحوزي:
  - بلغة المحدثين.
- المجلسي:
  - بحار الأنوار.
- المحبي:
  - خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر.
- محمد على الكشميري:
  - نجوم السما في تراجم العلما.
- النوري:
  - مستدرك الوسائل.

سيرة السِّيَر

قدّمنا في أوليات هذا الكتاب، انه على الرغم من منهج الكتاب واسمه، فان هناك بطلاً سابعاً، لم نذكره باسم، ولم نخصّه بعنوان. ولكنه مع ذلك موجود. يمكننا أن نراه تحت كل الأسماء. وان نقرأه تحت شتى العناوين، التي رافقناها في سيرة كلٍّ من أولئك الأبطال. هو الجمهور الذي كان موضوع بطولتهم. بوصفه حامل الثقافة ـ العقيدة التي عمل أولئك الأبطال عليها وبها.

واننا نقول «الجمهور»، بصيغة المفرد، على الرغم من اختلاف الرقعة الجغرافية التي عاش فيها. وعلى الرغم من تباين الشروط التاريخية التي كان خاضعاً لها. بل على الرغم من الفارق الأقوامي، الذي تفنّن بعض أهل السياسة في هذا الزمان، من مفكرين وقادة، في القول عليه، ومنحه المقام الأول في عناصر الهويّة، مما لم يُطل به العمر، حتى بان انه كيل بغير مكيال، ووزن دون ميزان، ـ لأننا نظرنا إلى الأمر من زاوية المحركات التاريخية والحوافز السلوكية، الكامنة في الثقافة، فجاء أولئك الأبطال فحرّكوها إلى موقعٍ فاعل. وهو، أي الجمهور، بهذا المعنى واحد. ولا أدلّ على ذلك، من أنّ عوامل التقدم والنهضة، في الفكر والحركة، قد سَرَت فيه من طرف إلى طرف، سريان الكهرباء في جسم موصل لها. والمبادرة الايجابية في بقعة كانت تُنتج وتبني في بقعة غيرها. على الرغم من فشلها أو إحباطها في منبتها. والرجال ـ الأبطال طالما رأيناهم يبدّلون مواقعهم من مكان إلى مكان، دون أن يروا أنهم غادروا ساحتهم. فابنِ معقل، الذي وُلد في «حمص»، أنتج في «بعلبك». والشهيد الأول، الذي قُتل ضحيّة مشروعه في «جبل عامل»، نبت بعد قرن ونصف في «إيران». والكركي وبهاء الدين

العاملي، اللذان وُلدا ونشآ في بلدين متقاربين من «سهل البقاع» في «لبنان»، ظهرت بطولتهما الخارقة في «إيران» أيضاً. ولا ريب انه لا الأبطال ولا جمهورهم كان يرى في الأمر أي مفارقة، أو يتكلّف من أجله فوق ما في وسعه. بل كانوا جميعاً، من ابن معقل إلى بهاء الدين العاملي، يرون إلى أنفسهم أنهم، في الحالين، في مربعهم الطبيعي. مثلما يتحيّز المجاهد من فئة إلى فئة، أو يبدّل المصلي مصلّاه في المسجد من مكان إلى آخر.

ذلك الجمهور بطل. لأنه لو لم يتصف بصفات البطولة، من ثبات وصلابة وقدرة على التكيّف مع المستجد الايجابي من فكر ونهج، لما نجح أبطاله في التقدم به. ان أعظم الرجال لا يمكنه أن ينجز في شروط غير مؤاتية، وان يؤثر في موضوع غير قابل. ومن ذا الذي في وسعه ان يوقد ناراً من رماد بارد.

في اعتقادي ان بطولة التشيع في «الشام» تتجلّى أكثر ما يكون في أنه ثبت للاحتلال الصليبي في «جبل عامل»، الذي ران عليه قرابة القرنين. ومع ذلك فانه لم يخلّف فيه أي أثر. فلم نره يتشبّه بغالبه، خلافاً لقانون معروف منسوب إلى ابن خلدون، بحيث أنه ما ان تحرّر حتى غدت أيام الاحتلال نسياً منسيّا. يبحث المؤرخ اليوم عن آثارها فلا يجدها، إلّا في المعالم المادية، من أسماء قرى وبلدان، كان المحتل قد مصّرها، وفي خرائب ما بنى من قلاع وحصون ومدافن. بل انه ما إن أحسّ «جبل عامل» بأول نسائم الحرية، حتى هبّ إلى وصل ما انقطع أيام الاحتلال وإصلاح ما أفسدته. فأعاد الصلة التي كانت قد انقطعت مع المراكز العلمية في «العراق». وخلال قرنين كان قد حقّق ذاتيته العلمية واستقلاله. بل وأخذ المبادرة نحو ذاتيته السياسية، على يد بطله الشهيد الأول ابن مكي. وتلك إنجازات لها أبطالها ولا ريب. لكن بطلها الأول هو الجمهور. الذي لولا ثباته وصلابته لما كانت تلك الإنجازات العظيمة ممكنة.

كما تتجلّى في ثباته للاضطهاد الثابت والمستمر، الذي نزل بالتشيع في «الشام» عموماً، من العناصر العسكرية الطارئة، التي انهالت عليه قادمة من أطراف العالم الاسلامي، على موجة الدفاع عن بيضة الاسلام، في وجه

الغزو الصليبي. ولكنها، من جهة، حملت أطماعاً سلطوية، فضربت الناس بحكم انتزع منهم كل شيء. ومن جهة أخرى، حملت عداء لدوداً للتشيع، لا لشيء إلاّ لأنها وجدت أنه، بسبب من صلابته الفكرية، عصي على عمليات التوفيق والتنسيب والتبرير، التي تتيح لها أن تحكم تحت غطاء من شرعية مصطنعة. مما برع في تدبيجه فقهاء السلطة. وجليٌ ان البطل في ذلك الثبات هو أيضاً الجمهور.

تلك هي القاعدة التاريخية التي تستقر عليها تلك السِّير، ومنها انطلقت. وذلك هو ما يبرّر لنا أن نخصّص البطل السابع بفصل مستقل، وان نسمّيه «سيرة السِّير».

(٢)

رصدنا أول تطور إيجابي في وضع الشيعة في «الشام»، خلال سيرة ابن معقل الحمصي. ذلك البطل الرائد. الذي لم نكن نعرف عنه إلاّ أقلَّ القليل. والذي يعود إليه الفضل في أول نهوض معنوي لهم. بعد الضربة الصليبية الساحقة، والأخرى السلجوقية ـ الأيوبية. التقى، أعني ذلك النهوض، في منتصف الطريق، مع الحركة السكّانية التي كانت عالقة لصالحهم في مدينة «بعلبك» وجوارها. ومنحها معنى ومدلولاً اجتماعياً. ما عتّم غير بعيد ان اكتسب معنًى ومدلولاً سياسياً.

حدث ذلك، أي اكتساب الوجود الشيعي في «بعلبك» وجوارها معنًى ومدلولاً سياسياً، في ظلّ وبمناسبة الجائحة المغولية المهولة، التي ضربت المنطقة، ومنها «بعلبك»، فيما ضربت من الديار الاسلامية. فكانت مناسبة لظهور روح الجهاد الكامنة في الشيعة من أهل المدينة وجوارها. حيث قاموا، بقيادة الفقيه ابن ملّي البعلبكي، بتنظيم أنفسهم وجهاد المغول المحتلّين، على طريقة ما نسميه اليوم حرب العصابات. وتلك مبادرة نادرة جداً، ان لم نقُل فريدة، في تاريخنا كله. تُظهر لنا الروح الاستقلالية التي كانت تعمر نفوس أولئك المجاهدين، وقدرتهم على المبادرة.

في وسع القارىء الحصيف أن يربط دون مشقّة بين تلك المبادرة،

وبين الصلة الواهية لأصحابها بالسلطة المهزومة. بحيث أنهم لم يجدوا أنفسهم مسوقين للالتحاق بها في هزيمتها. ومن جهة أخرى، يجدر بنا أن نلاحظ، أنه بمجرد سقوط السلطة الرسمية بالهزيمة أمام العدو الغازي، التفّ الجمهور حول الفقيه ونظّم نفسه وراءه. وهما وجهان لحقيقة واحدة، ترجع إلى التركيبة الثقافية لأولئك الناس، الذين ظلوا خلال الفترة السابقة في حالة انفصال داخلي مع السلطة، التي لم يمنحوها ولاءهم، فردّت بأن اضطهدتهم. ولكن ضميرهم وولاءهم ظل معلقاً بمن هو أقرب إلى تمثيل مفهومهم للشرعية، أعني الفقيه. والانفصال والاتصال هما درجتان لحقيقة واحدة. يأخذ كلٌّ منهما شكله السلوكي العملي من الظرف السياسي ومعطياته. وتلك حقيقة يمكن رصدها بأشكال كثيرة في مسار تاريخي طويل مستمر حتى يومنا هذا.

(٣)

لكن أول نقلة حقيقية في وضع التشيع الامامي في «الشام»، كان لها حجم ومعنى المنعطف التاريخي، رصدناها في سيرة ثالث الأبطال، الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني. ذلك البطل الكبير، الذي يعود إليه الفضل في التأسيس للحركة العلمية الكبرى في «جبل عامل». التي أصبحت، منذ انبعاث مدرسة «جزين»، الظاهرة الأولى والأبرز في حضوره. وصارت مذ ذاك سِمَته وشعاره. ورسمت الحدود والأدوار للبُنى الاجتماعية والسياسية فيه. وكذلك إليه دون غيره يعود الفضل في إغناء التشيع الإمامي برؤية سياسية، بعد انتهاء مرحلة الحضور العلني للأئمة عليهم السلام. انداحت فيما بعد، واتخذت بُعداً عالمياً، بمقدار ما يصح هذا الوصف بالنسبة للتشيع الامامي. وما تزال بصمات الشهيد الأبرز والأقوى حضوراً، بين كل كبار الفقهاء، في «جبل عامل» خصوصاً، وفي التشيع الامامي عموماً.

(٤)

بالنسبة لسيرة البطل التالي، رابع الأبطال، الشهيد الثاني زين الدين بن علي الجباعي، ـ فان نظمها في هذا المسار التاريخي، الذي أطلقنا عليه

«سيرة السير»، يحتاج إلى أن نضع في الحسبان جانباً بارزاً من روح التشيع الإمامي. **الذي حرص دائماً على إعلان رعايته للمصلحة الاسلامية العليا، والحفاظ على الرابطة الاسلامية الكبرى، التي ترتفع فوق مستوى المذاهب** وخصوصيّاتها. حتى حينما يسيطر أصحاب الاتجاه العامل على عزله واضطهاده.

لقد كان عصر الشهيد الثاني العصر الذي انفجرت فيه الحالة المذهبية. انفجاراً **طال الرابطة الاسلامية الكبرى فحجبها وعطّلها. وذلك بقيام الدولتين العثمانية الحنفية والصفوية الإمامية، واقتسامهما الرقعة الأكبر من دار الاسلام. الأمر الذي أدى إلى تفاقم القطيعة التي كانت قائمة أصلاً بين** المذاهب. وانعكست فيها عوامل الصراع الضاري، الناشب بين الدولتين اللدودتين. والناس على دين ملوكهم، كما يُقال.

ذلك الوضع السياسي الاقليمي أدى إلى نتيجتين متلازمتين موضوعياً:

ـ النتيجة الأولى: اضطهاد الشيعة وعزلهم سياسياً واجتماعياً. حقاً انه بالنسبة لعزلهم سياسياً واجتماعياً فان السلطة العثمانية لم تأت بشيء جديد. فقد كانوا معزولين أيضاً ابان الفترة المملوكية الطويلة. لكن الفارق يكمن في درجة العزل. الذي يعود بدوره إلى أسبابه. ذلك أن العناصر العسكرية الحاكمة، منذ السلاجقة، قد عملت بتلك السياسة في منطقة حكمها، بسبب استحالة التوفيق بين الشهوة العارمة لديهم إلى الحكم والسلطة، وبين البنية الفكرية الصلبة للعقيدة الشيعية. أما العثمانيون فانهم، بالاضافة إلى ذلك، قد تعاملوا مع الشيعة في منطقة حكمهم بوصفهم عملاء للعدو الصفوي، بسبب الجامعة المذهبية.

من ذلك أنهم، أي الشيعة، ابان الفترة المملوكية تمتعوا على الأقل بقسط وافر من الحرية الفكرية. ولا ننسَ ان النهضة العلمية الكبرى قد حلت في «جبل عامل» حين كان تحت الحكم المملوكي. فالمعروف أن المماليك، خلافاً للعثمانيين، لم يولوا الأمر الثقافي أي اهتمام، إلاّ حين كان يتقاطع مع شؤون حكمهم. كانوا جنوداً جاهلين، أكثرهم أميّون. لا يتطلّعون إلى أكثر من حراسة ملكهم، والامتيازات الهائلة التي تمتّعوا بها.

تاركين أمر النزاعات الكلامية والفقهيّة لأربابها. وتلك هي السياسة التي **منحت «جبل عامل»، بقيادة الشهيد الأول، أن ينهض، وان يبني كيانه الثقافي، والمكانة الرفيعة التي اكتسبها بجدارة واستحقاق في تاريخ الفكر** الشيعي.

ـ النتيجة الثانية: ما أشرنا إليه من دخول الشأن المذهبي في قلب الصراع السياسي العثماني ـ الصفوي. وهنا نقول أيضاً، أن الشأن المذهبي **لم يكن في يوم من الأيام بعيداً عن السياسة وشجونها. ولكن حدّة الصراع بين العثمانيين والصفويين، وأيضاً، وخصوصاً، الفرز الحاد وشبه الكامل الذي ترتّب على قيام الدولتين، أعطى الأزمة الآن معنى وبُعداً مختلفاً جداً** عن ما كان أيام الفاطميين والعباسيين مثلاً. وكان من آثارها قيام حالة قطيعة شبه كاملة بين المذاهب السنيّة والشيعة. قطيعة نفسيّة اتسمت بما يشبه العداء. وقطيعة عمليّة، أعني انعدام التواصل الشخصي بين أرباب المراكز العلمية وفقهائها من الجانبين.

في هذا الإطار يجب أن نضع أبرز ما عرفناه من سيرة الشهيد الثاني ونهج حياته. ابتداءً من انفتاحه شخصياً، بوصفه أعلى فقهاء الشيعة في «الشام» شأناً وأرفعهم مكانة، على المراكز العلمية في «الشام» و «مصر». وانتهاء بتلك البادرة الفريدة في تاريخ الفقهاء المسلمين وفي تاريخ العلاقات بين المذاهب الاسلامية. حين اعتمد الفتوى والتدريس على المذاهب الخمسة في «بعلبك». وكأنه يريد أن يقدّم النهج البديل لتيّار العصر.

لكن، أراد الشهيد أمراً، وأراد الله غيره.

فعندما قتل العثمانيون شيخ «جبل عامل» جزاءً لخروجه على سياسة دولتهم، رموا إلى إسكات صوته الخارج على قانونهم. لكنهم بما فعلوا أسسوا، دون أن يقصدوا طبعاً، لمسار جديد لحركة التشيع، كان ميدانه هذه المرة أرض «إيران». التي وحّدها الصفويون، بعد قرون من الشتات. ووضعوها على خط التشيع الامامي. الذي كانت تتحفز للاندماج فيه منذ قرون.

ذلك ان من آثار تلك الجريمة النكراء والغبيّة معاً، انبعاث الهجرة

واسعة من «جبل عامل» والمناطق الشيعية المتاخمة له باتجاه «إيران». بسبب ما نشرته من ذعر بالغ بين الفقهاء الشيعة فيها. بحيث رأوا فيها نذيراً موجّهاً إلى كلٍّ منهم، فانطلقوا هاربين لا يلوون على شيء. وهو حدث ساطع، يصعب علينا تصوير أهميته وبعيد أثره بكلمات قليلة. ان في «إيران»، حيث مارس التشيع الامامي، لأول مرة في تاريخه، دوراً تبليغياً في جو من الحرية الكاملة. وقد تحدثنا في كتابنا المشار إليه آنفاً (الهجرة العاملية إلى إيران. . . .) عن تأثير تلك الهجرة. **لكن ما لم نقله هناك، لخروجه عن خطّة الكتاب، ان حالة التواصل، التي نشأت بين القطرين مذ ذاك، كانت نعمة كبيرة على «جبل عامل» أيضاً. إذ أتاحت له أن يتنفس من الخانق** العثماني الكامل، الذي ران عليه من بعدُ أربعة قرون. الأمر الذي أتاح له، بل ولكل الشيعة في «الشام»، أن يتابع البحث والتطور والانتشار النوعي. ولولا ذاك لكان من المرجح أن يتطور باتجاه معاكس. بسبب الطوق العثماني الكامل، الذي كان مضروباً عليه في «الشام» وفي «العراق».

هكذا اندرج الشهيد الثاني، بالرغم عنه، في تلك الحركة التطورية الشاملة. التي حاولنا قراءتها خلال تلك السير الست. ونحاول الآن تركيب أجزائها أو مراحلها في سيرة متصلة تتجاوز الأبطال ـ الأشخاص، وتطل على البطل ـ الجمهور.

كان من نتائج تلك الأحداث المتعاقبة، أن تحوّل مركز الثقل في الحركة الشيعية الأساسية وقلْب تطورها إلى «إيران». ومنذ ذلك الحين خسر «جبل عامل» موقعه الريادي، الذي اكتسبه بكامل الجدارة مدة قرنين، كان خلالهما مصدر كل تجديد فكري. بعد أن كانت المراكز العلمية في «العراق» قد انحدرت وهان أمرها. انحداراً مطرداً بدأ بالاجتياح المغولي في أواسط القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد.

(٥)

بالعودة إلى دور البطل في هذه الصورة المتحركة. نقف، في هذه المرحلة، عند علي بن عبد العالي الكركي. ذلك الرجل القادر. الذي يعود إليه شرف أكثر من مبادرة تاريخية. أول ما نذكر له الانفتاح على «إيران» في

تلك اللحظة الحرجة من تاريخها. إذ أدرك بحسّ خارق الامكانات الهائلة التي تختزنها النهضة الصفوية. رغم اضطرابها الدموي في مطلع أمرها. ولا ريب ان مبادرته، مجرد مبادرته، بدخول المعترك الايراني المضطرم في تلك اللحظة. ينطوي على بُعد نظر وشجاعة خارقين. ثم نجاحه الكبير في تأسيس وإدارة نظام تبليغي شمل كل «إيران». وذلك إنجاز ضخم، وضع البلد على رأس منعطف جديد من تاريخه. كان من قوته أن أعاد إليه اللُحمة كاملة. **بعد أن كان ميداناً لكل ما يخطر بالبال من عوامل الفُرقة. ولا ندري ماذا كان سيحدث له لولا أعمال الكركي. لكن من المؤكد أنه سيكون مختلفاً جداً. ومن هنا قلنا سابقاً ونقول الآن، انه أعظم الرجال أثراً في** تاريخ «إيران» الحديث.

لكن اهتمامنا وتقديرنا لدور البطل ـ الفرد لن ينسينا دور البطل ـ الجمهور. لا سيما وانه مدار (سيرة السِّيَر).

مما لا شك فيه أن أعظم الأبطال لا يمكنه أن يعمل بنجاح على موضوع غير قابل. وأيضاً، وبالتالي، فلا شك أن ما أُتيح لنا أن نصفه من انجازات الكركي العظيمة، لم يكن من صنع البطل وحده. ولكنه أيضاً انجاز شعب، وجد من يُشرع أمامه الأبواب للخروج من كربته، إلى فسحة الأمل في مستقبل مشرق، فسار فيه بهمّة ومن دون أدنى تردد. من دون هذا الفهم تسقط كل الفروق بين الذين استجابوا لدعوة الأنبياء، مثلاً، فساروا على درب الهدى والصلاح، وبين الذين رسخوا في عنادهم، فلم تزدهم دعوة الحق الا عتواً وطغياناً. لقد أدرك الشعب الإيراني العريق في تلك اللحظة، بطريقة ما، ان ذلك هو المخرج الوحيد من كربته. فسار فيه، وخرج من ظلمة الفتنة بقناعاتها المتنوعة إلى ضوء الوحدة، وإدراك حقيقة الذات، التي كانت مغطاة بمختلف أشكال الفئوية. وبتلك الخطوة اجتاز الصراط. وهو درس حقيق بأن يُقرأ ويُستعاد لما فيه من مغازٍ عميقة.

(٦)

دور البطل ـ الجمهور يبدو لنا أبين ما يكون من خلال سيرة البطل السادس والأخير. وبهاء الدين العاملي هو ثاني بطلين عاشا وأدّيا دورهما في

«إيران». وتقدم لنا سيرته نموذجاً مميّزاً للعلاقة بين البطل ـ الشخص والبطل ـ الجمهور.

في أيام بهاء الدين كانت «إيران» قد اجتازت صراطها سياسياً. وخلّفت وراءها أيام الشتات والنزاع. ولقد عاش حياة حافلة مجيدة بكل المعاني. عمادها وتاجها حياة فكرية في الغاية من الغنى والخصب، يندر أن تمتّع بمثلها أحد من بني البشر. لكن هذا الجانب من سيرته، على جلالته، يتصل مباشرة بالبطل ـ الشخص، ولا علاقة له بالضرورة بالبطل ـ الجمهور. وعلى كل حال فقد وصفناه خلال سيرته. لكن بهاء الدين تمتع أيضاً بمحبة فريدة من شعب «إيران»، جعلت منه إلى ما قبل قليل الشخصية الشعبية الأولى بين الناس في وطنه الثاني. بحيث تحوّل إلى شخصية اسطورية، تدور حولها الحكايات العجيبة. التي تظهره دائماً رجلاً عالماً، ينافح عن الخير والعدالة.

ما من شك أن الجمهور حين يقوم بعمل مثل هذا على شخص، فانما لسبب خاص، قائم لدى الاثنين، الجمهور والشخص. أي أن آليّة نقل انسان من شخصية له حقيقية وعادية، إلى شخصية أخرى اسطورية، انما يتم وفق أسباب موضوعية. حقاً ان قوانين هذا النقل غير محدّدة، بقدر ما نعرف، بشكل دقيق ومركّز. ولكننا على ثقة تامة من أنها موجودة في الواقع ويمكن اكتشافها. وإلاّ لماذا يحدث أنها تتناول أشخاصاً معينين فقط دون سواهم. أشخاصاً رموزاً نجحوا في أن يعبّروا بجدارة عن أمر مكنون لدى الناس.

نعتقد أن سر بهاء الدين الخاص يكمن في عصره وفي شخصيته معاً. ونعني بهذا الكلام المجمل: التفاعل الإيجابي بين الشخص، بمكوناته الفكرية والسلوكية، وبين الكل الذي كان يتألف منه المجتمع الايراني في تلك الحقبة من تاريخه. تألفاً جعله ذا روح جَمْعية. شأن كل المجتمعات التي تتمتع بمقدار وافٍ من التجانس.

فلقد عرفنا ان «إيران» كانت إذ ذاك قد اجتازت أزمتها التاريخية، متجهةً من الشتات إلى الوحدة. من عصر امراء الطوائف، إلى الدولة الواحدة. والانتقال حصل عبر أداء سياسي ثقافي. تولاه من جانبه السياسي الحكم الصفوي. ومن جانبه الثقافي المهاجرون العامليون. ولا مراء في أن

ذلك كله كان إنجازاً تاريخياً بالغ العظمة. لكن هذا الحكم، على الرغم من أنه لا يشير إلاّ إلى مكاسب، لا يزعم أن المجتمع الإيراني قد غدا به نقيّاً من التناقضات، التي كان يعاني منها. فزعم كهذا يخالف كل ما نعرفه عن طبع الانسان، فرداً كان أم جماعة. ذلك أن ما يكنّه جنان البشر، وبالتخصيص ما ألفوه وعاشوا عليه، ليس شيئاً قابلاً للمحو دفعةً. وهم حين ينتقلون من طور إلى طور غيره، من صيغة سياسية أو ثقافية إلى أخرى، فانهم يحملون معهم رواسب من الطور الماضي، تموه نفسها بدهاء لتتلاءم مع الصيغ الجديدة المقبولة.

من المظاهر البارزة لتلك الحال، الانشطارات البالغة لأهل الفقه والكلام والتصوف، في تيارات كثيرة متنازعة. لا تتعامل بالنّصفة فيما بينها. ولكنها تمضي تتقاذف وينبز بعضها بعضاً بكل سوء. فكأنك في ساحة صراع. كل مَن فيها يرمي إلى الكيد لكل مَن فيها. وربما رأى راءٍ في ذلك علامة حيوية فكرية وهو كذلك على الأرجح. ولكن المتأمل الخبير فيما كان يدور حوله النزاع من مختلف المسائل، يستطيع دون عناء أن يُرجع أصولها إلى العهد الماضي وتياراته. مما يدلنا على أنها كانت أجزاءً ما تزال حيّة منه. وعلامات على فترة المراهقة العنيفة التي كان البلد كله في خواتيمها.

جاء بهاء الدين، بما عرفنا عنه خلال سيرته، من انفتاح غير مشروط على مختلف التيارات. فأخذ من كلّ منها خير ما فيه. وتعامل معها، بما عُرف عنه من سعة علم وسعة صدر، تعاملاً إيجابياً. بوصفها أجزاءً من وضع قائم على الأقل، ومن حقائق الشعب الايراني. ولم ينغمس في حمأتها المدوّمة. ومن هنا رأى ابن الشعب العادي في أرفع فقهاء بلده مكانة، وأعظم رجال الفكر فيه منزلة، ما يمثّل مبتغاه. حقاً لم يكن ابن الشعب العادي منغمساً مباشرةً فيما كان يجول فيه رجال تلك التيارات المتنازعة. ولكنه كان يدرك ولا شك ما يدور حوله. ويُدرك أيضاً مغزاه. وانه طالما كانت المعركة حامية الوطيس فان عليه ان يكدح للوصول. فالعقل الجمعي أبرع بكثير من سائر أفراده في ادراك حقائق ما يلامسه وتحليلها. ومن هنا ندرك أنه عندما أغدق ذلك الحب على بهاء الدين، ورفعه في الحكايات التي

وضعها عنه إلى مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الانسان العادي، كان يتحدث عن أحلامه هو. كان يقدّمه بوصفه رمزاً للخلاص النهائي، ولاجتياز المسافة الباقية أمامه من الجسر، والعبور نهائياً إلى الضفة الثانية. حيث يُلقى عصاه ويستقر به النوى، ويطمئن. بعد تلك الرحلة المضنية من طوره الماضي إلى طوره الآتي.

هي ذي خلاصة تحليلنا لبطولة بهاء الدين، كما نراها من منظور الجمهور. وهو، أي التحليل، يُرينا البطل السابع ـ الجمهور معبّراً عن نفسة وفعله بأوضح وأجمل بيان، ويا لبراعة الجمهور حين يتحدث عن مكنونه. ولكن لغته ـ ويا للمفارقة ـ لا يقرأها إلاّ العارفون برموزها.

(٧)

في خواتيم (سيرة السِّيَر) يجدر بنا أن نقف عند ملاحظة، ربما عنّت أيضاً لقارىء وعى قلبه ما غادرناه من سير. تتصل تلك الملاحظة بمغزى جامع نستخرجه من تلك الحركة العارمة، التي رافقناها عبر أبطالها الستة. من أولهم ابن ملّي، حتى آخرهم بهاء الدين العاملي.

تمنحنا تلك المرافقة، التي امتدت على أربعة قرون، فيما تمنحنا، فرصة ثمينة للتطلّع من بعيد بنظرة شاملة إلى الأرض التي انطلق منها أولئك الأبطال. بما في تلك من عناصر محرّكة. على رأسها العنصر العقيدي ـ الثقافي. العقيدي بوصفه منظومة فكريّة. والثقافي بوصفه محرّكاً سلوكياً جماعياً، قادماً من المجتمع في عمقه التاريخي. ذلك هو الجامع المشترك بين تلك الجماعات، التي كانت ميدان وموضوع عمل أولئك الأبطال. على ما بينها من فواصل جغرافية، وفوارق في التاريخ الخاص.

ومن المعلوم أن البعد الزماني، بما يمنحه للمتطلّع من قدرة على الرؤية الشاملة، يُتيح للناظر أن يرصد الموضوع بشكل أفضل بكثير، وان يكتشف ظواهره. هنا، كلما اتسعت الرؤية اتسعت مغازيها. وعلى العكس، كلما ضاقت الرؤية، ضاق ما يستخرجه المرء من مغازيها ومعانيها.

ان أهم ما يستخرجه المتأمل هنا، ليس من سيَر الأبطال الستة، بل من مراقبة البطل السابع، الجمهور. الذي قلنا أنه المادة التي عملوا عليها وبها. والذي وضع في خدمة مشروعهم المتنوّع الوجوه والأغراض ما يختزنه من عناصر ثقافية. كان من المستحيل عليهم لولاها أن يكونوا شيئاً مذكوراً. نقول هذا، مع ضرورة الاشارة، إلى أن الأبطال أنفسهم هم ممثّلون بارزون لتلك الحالة الثقافية، بوصفهم مثقفين عضويين، خصوصاً في بُناها الفوقية، المذخورة في المعرفة الخاصة. إذن، فالفاصل بين الأبطال وجمهورهم هو فاصل تحليلي وليس حقيقياً. الحقيقي ان الجميع هم أبناء الثقافة نفسها. والفاصل محصور في الدرجة والدور.

نلمس من مرافقة تلك الحركة المتصاعدة، من بدئها لدى ابن ملّي، حتى النقطة التي وقفنا عندها مع بهاء الدين العاملي، تلك الحيوية الخارقة التي يتصف بها التشيع الامامي كثقافة. بحيث أنه نجح، أولاً، في استيعاب الضربة الصليبية الساحقة، التي أصابته في أكثر من مقتل. ثم في استيعاب ما تلاها، أعني دخول العناصر العسكرية الطارئة على الصورة السياسية في المنطقة، بما حملته إليه من عداء لدد. وذلك إنجاز مذهل. خصوصاً إذا اعتبرنا أن إعادة البناء الداخلي قد حصل في الوقت الذي كانت تلك العناصر تبسط سلطاناً مطلقاً على كامل الساحة. كما كان هامشها الثقافي، المتمثّل في فقهاء السلطة، يراقب كل ما يجري بدقة تامة. بذهنيّة من انتزع من الآخر ما كان بيده، فهو يقظان لا يغمض له طرف، خشية أن ينهض ليستعيد ما كان له. وخصوصاً أيضاً أن التشيع قد أنجز ما أنجز من دون مؤسسة سياسية تلمّه وتخطّط وتعمل له. قوة التخطيط والعمل عنده كانت محصورة في أولئك الفقهاء، وفي أمثالهم ممن هم أصغر منهم شأناً. فأولئك الفقهاء جميعاً، بمختلف مستوياتهم، هم قادة تلك المجتمعات وعقولها المفكرة في آن. وتلك صيغة فريدة في ذلك الأوان، من حيث أنها جمعت بين التفكير المعرفي المجرّد والعمل الميداني. وما تزال هذه الصيغة سمة التشيع وشعاره.

كما نجح، ثانياً، في بناء انموذجه الخاص، على أرض «جبل عامل».

مستفيداً من حصانته الطبيعية ومن تجانسه السكاني. وذلك انجاز لا يقل اثارة للدهشة والعجب. **لأن «جبل عامل» كان إذ ذاك مجرد جزيرة صغيرة في البحر المملوكي الشاسع. ولا شك أن العالم الشيعي كله مدين لذلك** الانجاز الخارق.

أخيراً، ان مركّباً اجتماعياً ـ ثقافياً ينتج ذلك العدد الجم من الأبطال البارزين، على اختلاف ألوان بطولتهم، خلال أربعة قرون. يتوالون على **قضيّة واحدة، هي تجاوز أزمة التشيع التاريخية. وينجحون في رفع قومهم من جماعة ممزقة تعاني الإحباط والهامشيّة، إلى دولة قوية، لا رابط يشدّها سوى العقيدة، التي هي لبّ الثقافة وروحها المحرّكة، ـ لهو مركّب في الغاية** من الحيوية، والقدرة على التكيّف، والتعامل الناجح مع الأزمات الكبرى. وهذه هي العبرة الأكثر أهمية التي نستفيدها من دراسة تلك السير. ونرتجي أن يخلص إليها القارىء.

* * * *

* * *

* *

*

كشاف عام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ع)

(م)

(ن)

* * * *
* * *
* *
*

فهرس الموضوعات